100 de ani de la naștere

Alexandru Dragomir

O teză de doctorat la Dumnezeu

exerciții de gândire

Antologie de Gabriel Liiceanu

book HUMANITAS

Alexandru Dragomir s-a născut în 1916 la Zalău. După absolvirea studiilor de drept şi filozofie la Universitatea din Bucureşti (1933–1939), pleacă la Freiburg pentru a-şi da doctoratul în filozofie cu Martin Heidegger. Rămâne la Freiburg vreme de doi ani (1941–1943), dar, în preajma susținerii doctoratului, este rechemat în țară şi trimis pe front. După 1948, din cauza conjuncturii istorice, devine un filozof clandestin: este cunoscut într-un cerc foarte restrâns şi nici măcar prietenii nu ştiu dacă preocupările sale filozofice se concretizează sau nu într-o operă. Moare în 2002 fără să fi publicat vreodată ceva. Abia după moartea sa ies la iveală „caietele Dragomir“, conținând un uimitor exercițiu de gândire solitară. Debutează postum cu volumul *Crase banalități metafizice* (Humanitas, 2004; ediție îngrijită de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Partenie). I-au mai apărut (tot la Editura Humanitas), în 2005, cel de al doilea volum, *Cinci plecări din prezent. Exerciții fenomenologice* (ediție îngrijită de Gabriel Liiceanu), în 2006, *Caietele timpului* (ediție îngrijită de Bogdan Mincă şi Cătălin Partenie), în 2008, *Semințe* (ediție îngrijită de Gabriel Liiceanu şi Bogdan Mincă), iar în 2010, *Meditații despre epoca modernă* (ediție îngrijită de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă). Revista *Studia Phaenomenologica* i-a dedicat un număr (IV, 3–4, 2004) ce conține comentarii (în franceză, germană şi engleză) despre personalitatea şi opera sa, precum şi o serie de texte ale lui Dragomir traduse în franceză şi engleză.

© Humanitas, 2016

ISBN 978-973-50-5510-3 (epub)

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

Alexandru Dragomir

O teză de doctorat la Dumnezeu

exerciții de gândire

Antologie, prefață şi cronologie de
Gabriel Liiceanu

Cuprins

O TEZĂ DE DOCTORAT LA DUMNEZEU. EXERCIȚII DE GÂNDIRE
- Notă asupra ediției
- Cronologie
- Cum se poate filozofa într-o subterană a istoriei
- Partea întâi. Un exercițiu de gândire în marginea privirii dintâi
  - Oglinda
  - Viața mea
  - Despre unicitate
  - Plecări din prezent
  - Socrate
  - Greșeala
  - Contemporaneitate
  - Bărbat și femeie
  - Despre întrebare
  - Despre dialog
  - Filozofie
  - Intelectualul
  - Bine și rău
  - Fragmente dintr-o interpretare la *O scrisoare pierdută*
  - Varia
- Partea a doua. Câte un gând pentru tot ce ne-nconjoară

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Cartea aceasta reprezintă o antologie care a pornit de la cele cinci volume ale lui Alexandru Dragomir, publicate postum de Editura Humanitas între anii 2004 şi 2010. Ea este menită să marcheze împlinirea, la 8 noiembrie 2016, a o sută de ani de la naşterea autorului. Editorul şi-a propus să scoată în evidenţă în aceste pagini tot ce este mai accesibil şi mai „cuceritor“ din însemnările pe care le-a făcut Dragomir, fără gândul vreunei publicări, de-a lungul a cincizeci de ani (1950–2000). Cele 20 de pagini ale prefeței sunt, la rândul lor, antologate din studiul introductiv extins pe care l-am scris cu ocazia publicării în 2004 a volumului inaugural al „seriei Dragomir“, *Crase banalităţi metafizice*. Am reluat aici, sub titlul *Cum se poate filozofa într-o subterană a istoriei*, fragmente din acel studiu, cu gândul de a-l familiariza pe cititorul actualului volum cu *atopia* („stranietatea“) unui personaj care a făcut din gândire actul pur al înțelegerii lumii pe cont propriu. Ceea ce-nseamnă: fără a ține să comunice în formele tradiționale ale culturii (studiu, carte, conferință publică etc.) rezultatele acestui efort. Nu cunosc nicăieri în istoria Europei un caz similar.

Cronologia scoate în prim-plan fractura intervenită în destinul lui Alexandru Dragomir odată cu instaurarea comunismului în România. Începând cu 1947, la suprafața vieții lui Dragomir nu mai există nici un eveniment care să aibă vreo tangență vizibilă cu filozofia. Se petrece ceea ce, în biografia lui, am numit „retragerea în subterana istoriei“. Consemnarea ca atare a evenimentelor biografice este însoțită uneori de sumare comentarii explicative, tipărite cu un corp mai mic, extrase de asemenea din studiul introductiv amintit.

Prima parte a antologiei (*Un exercițiu de gândire în marginea privirii dintâi*), structurată uneori în jurul anumitor teme centrale (dialog, intelectual, filozofie, viața mea, greşeală etc.), alteori conținând simple meditații în marginea câte unui cuvânt, a fost alcătuită din fragmente extrase din eseurile sau micro-eseurile publicate în cele cinci volume. Am evitat orice fragment dificil filozofic, cu trimiteri tehnice la un gânditor sau

altul, şi am păstrat textele scrise „pe înţelesul tuturor“, de pe urma cărora poate profita orice cititor. Cea de a doua parte (*Câte un gând pentru tot ce ne-nconjoară*) este alcătuită din aforisme sau mici notaţii existenţiale risipite, în cantităţi diferite, în mai fiecare dintre cele cinci volume. Selecţia a urmat în genere ordinea de apariţie a volumelor. Spre deosebire de prima parte, formată din teme distincte, cea de a doua, extrem de variată tematic, nu poate fi inventariată sub forma unui sumar.

Titlurile fragmentelor, atunci când e vorba de texte extrase dintr-un context mai larg (eseuri, micro-eseuri), au fost date de editor. În cazul fragmentelor preluate integral (de tipul celor din secţiunea *Varia*), s-au păstrat titlurile date de autorul însuşi.

Spre a putea fi identificat contextul din care a fost extras, fiecare fragment este însoţit, în paranteză, de sigla volumului (abrevierea titlului) şi pagină.

Abrevieri

CBM – Crase banalităţi metafizice, 2004
CPP – Cinci plecări din prezent [Exerciţii fenomenologice], 2005
CT – Caietele timpului, 2006
S – Semințe, 2008
MEM – Meditații despre epoca modernă, 2010

Am dat titlul volumului pornind de la o însemnare pe care Alexandru Dragomir o face pe 8 ianuarie 1993 într-unul dintre carnetele sale, intitulat *Semințe*: „În fond, eu fac o teză de doctorat la Dumnezeu.“

G.L.

CRONOLOGIE

8 NOIEMBRIE 1916 — Se naşte Alexandru Dragomir, în comuna Zalău, județul Sălaj, ca fiu al lui Alexandru Dragomir şi al Mariei Dragomir (născută Cocian).

Dragomir provenea dintr-o familie de intelectuali clujeni. Atât bunicul din partea tatălui, originar din Gurasada, cât şi cel din partea mamei, din satul Domnini, erau notari. Mai cu seamă bunicul matern era om înstărit. Avea un adevărat conac, vii întinse pe dealuri, livadă mare, teren de tenis în curte. Când „Sănduc“ venea, împreună cu fratele său mai mare cu un an, Virgil (Bubu) – va ajunge profesor la Politehnică –, să-şi petreacă vacanțele copilăriei aici, la Domnini, copiii erau aşteptați la gară cu trăsura.

Nu multă vreme după ce se nasc cei doi băieți, tatăl, Alexandru Dragomir, ajunge avocat la Banca Centrală din Cluj şi, câțiva ani mai târziu, şeful baroului clujean. Unchiul lui Sănduc Dragomir, fratele tatălui, este faimosul istoric Silviu Dragomir. Mama va moşteni averea părintească, aşa încât familia Dragomir a putut lesne – atunci când, în 1940, cu ocazia ciuntirii Ardealului după dictatul de la Viena, mulți români clujeni s-au refugiat – să cumpere două apartamente în Bucureşti: cel din C.A. Rosetti 45 (în care va locui o vreme întreaga familie, părinții cu cei doi copii) şi altul în strada Arcului 3, pe numele mamei, care din 1975 va deveni locuința lui Dragomir.

1922–1926 — Urmează clasele primare la Şcoala nr. 3 din Cluj.

1926–1933 — Liceul, la Seminarul Pedagogic Universitar din Cluj. Obține la bacalaureat nota „excepțional“.

1933–1937 — Urmează cursurile Facultății de Drept la Bucureşti şi primeşte licența în drept în iunie 1937 „cu două bile albe, două roşii-albe şi două roşii“.

1934–1939 — În paralel, urmează cursurile Facultății de Filozofie şi Litere şi îşi ia licența în iunie 1939 cu calificativul *magna cum laude*.

1939–1940 — Au loc primele concentrări. Apucă, la sfârşitul lui 1939 şi începutul lui 1940, să-şi treacă examenele pentru doctoratul în drept, după care, în iulie 1940, este din nou concentrat şi „stă sub arme“ în tot timpul refugiului din Transilvania.

1941 — Văzând că din cauza concentrărilor neîntrerupte nu-şi poate

încheia doctoratul, ajunge la concluzia că singura soluție este un stagiu prelungit de studii în străinătate. Prima haltă este la Breslau (Wrocław). Între martie şi iunie 1941, urmează aici cursuri şi seminare de greacă, latină şi germană, cu gândul de a obține atestatul pentru cunoaşterea elinei, fără de care nu era cu putință să aspiri la calitatea de membru al seminarului doctoral la Heidegger.

Revine peste vară la Bucureşti, iar în septembrie 1941 îl regăsim ca doctorand al lui Heidegger, înscris la *Philosophisches Seminar* (Facultatea de Filozofie) al Universității Albert-Ludwig din Freiburg, unde Heidegger ține cursuri şi seminare an de an începând din 1929. La 31 octombrie 1941 îşi primeşte *Studienbuch*, „carnetul de student“. Studiile de filozofie din România sunt echivalate cu patru semestre (doi ani), aşa încât Alexandru Dragomir este înscris la Freiburg în semestrul V. Locuieşte în Schillerstrasse 52 III. Este bursier al Fundației Alexander von Humboldt.

SEPTEMBRIE 1941–SEPTEMBRIE 1943 — Doctorand la Heidegger.

Seminarul lui Heidegger număra cincisprezece membri, o adevărată comunitate închisă, de vreme ce nimeni nu putea, în absența admiterii exprese şi a prezenței constante la seminar, să participe sau să asiste într-o doară la el. „Cei cincisprezece“ îşi ocupau locurile în jurul a trei mese dispuse în formă de potcoavă, în timp ce pe Heidegger îl aştepta o mică masă instalată în spațiul rămas liber al semicercului. În spatele acestei mese se afla o tablă, pe care Heidegger scria din când în când câte un cuvânt mai important. La seminarul pentru începători, când Walter Biemel, coleg de seminar cu Dragomir, sosit de la Braşov, îl vede pentru prima oară pe Heidegger, vestimentația acestuia îl ia prin surprindere: „Pe fondul rumorii care domnea în sală, apăru un om mărunt de statură, cu chip bronzat, îmbrăcat în pantalon strâns sub genunchi, ciorapi trei sferturi şi haină tradițională, portul, cu alte cuvinte, al Pădurii Negre, total neobişnuit pentru mine…“ Seminarele se desfăşurau pe baza unui text indicat din vreme, dar accentul cădea de fiecare dată nu pe cunoştințe prealabile şi trimiteri culturale, ci pe capacitatea participanților de a gândi pe cont propriu şi de a se exprima dincolo de clişee sau de o terminologie consacrată.

OCTOMBRIE 1943–AUGUST 1944 — Este mobilizat în țară.

În zadar îi eliberează Heidegger la 26 septembrie 1943 o *Bescheinigung*, o „adeverință“, din care rezultă că „dl Alexandru Dragomir a avansat semnificativ“ cu disertația sa privind metafizica lui Hegel şi că doar „câteva luni i-ar fi suficiente pentru ducerea la bun sfârşit a lucrării şi pentru încheierea perioadei de studii la Freiburg cu un examen de doctorat încununat de succes“. Este mobilizat la trupa Corpului 7 Armată şi apoi la Batalionul de Gardă. Este demobilizat, cu gradul de sergent, în noiembrie 1944.

23 AUGUST 1944–NOIEMBRIE 1944 — Este mobilizat şi face frontul

de vest „cu divizia motomecanizată“ de la Dumbrăveni şi până la Cebul Silvanei.

1945 — În existența lui Dragomir, ca în aceea a mai tuturor intelectualilor români rămaşi în țară, începe o perioadă stranie, în care cu toții, distribuiți într-o nouă piesă a istoriei, încearcă să îşi păstreze reflexele de viață dobândite până atunci, fără să ştie prea bine către ce fel de lume se îndreaptă. Evident, nu mai există nici un drum de întoarcere către Freiburg. Dragomir va fi rând pe rând, vreme de 31 de ani, ucenic sudor, funcționar la serviciul vânzări, corector, stilizator, redactor, merceolog, economist. În primii 13 ani de după război a trebuit să-şi schimbe de şapte ori serviciul. La fiecare revizuire a „dosarului personal“ la cadre i se „desfăcea contractul de muncă“.

IANUARIE 1945 — Se angajează funcționar la societatea „Ancora Română“.

MAI–DECEMBRIE 1945 — Transferat ca şef serviciu vânzări la societatea „Metarc“.

1945–1947 — Drumul către încheierea doctoratului cu Heidegger fiind definitiv închis, Dragomir se dedă o vreme preocupărilor filozofice pe care contextul autohton i le poate prilejui.

Noica tocmai îşi „deschisese“ (în 1946?) o „şcoală de înțelepciune“ la Andronache (pădurea care începea la periferia cartierului Colentina) şi îl invită să facă acolo câteva expuneri despre Hegel. Din aceeaşi perioadă datează un eseu al lui Dragomir, *Despre oglindă*, cu notele şi observațiile lui Vulcănescu pe un exemplar dactilografiat.

Stranie este scrisoarea trimisă lui Heidegger la începutul lui 1947. Stranie, pentru că Dragomir îi spune aici lui Heidegger că lucrează (şi îi dă detalii) la o teză de doctorat despre Platon (?!) – dar cu cine? – care poartă titlul *Über das Verhältnis von Anschauen und Dialektik bei Plato* („Despre relația dintre privirea intuitivă şi dialectică la Platon“). Heidegger îi răspunde pe 7 mai 1947, dându-i câteva indicații şi repere privitoare la temă (nici o întrebare despre lucrarea de doctorat hegeliană!) şi bucurându-se că Dragomir poate lucra. Îl anunță că el nu mai e la Universitate, că nu ştie dacă va mai putea publica vreodată şi că cei doi fii ai săi sunt prizonieri în Rusia. Scrisoarea este însoțită de o fotografie a lui Heidegger şi are pe spate următoarea dedicație: *Für Alexander Dragomir zur Erinnerung an seine Studienzeit in Freiburg im Breisgau*, *Martin Heidegger*, „Lui Alexandru Dragomir în amintirea perioadei sale de studii la Freiburg, Martin Heidegger“.

1 DECEMBRIE 1945–MAI 1952 — E angajat şef secție precorectură, apoi şef secție stilizare la Editura Tehnică.

MAI 1952–DECEMBRIE 1955 — Redactor literar la Editura Energetică.

1956–IULIE 1958 — Redactor şi redactor principal la Editura pentru

Literatură Politică, departamentul Dicţionarul Enciclopedic.

1958 — Se căsătoreşte cu Irina Nasta, fiica faimosului pneumoftiziolog dr. Marius Nasta (care, începând cu anul 1990, va da numele Institutului de Pneumoftiziologie din Bucureşti).

6 DECEMBRIE 1958–1961 — Şef de birou la serviciul de aprovizionare la Hidrocentrala „V.I. Lenin“ Bicaz.

1961–1976 — Ultimii 15 ani de muncă, până la pensionarea din 1976, îi va petrece ca economist la „ISCE Exportlemn“, străbătând lumea alături de directorul său (a ajuns până şi în Nigeria!), care, trebuind să încheie contracte de vânzare de lemn cu parteneri străini, nu se putea lipsi de engleza, germana, franceza, italiana şi rusa lui Dragomir.

1973 — Divorţează de Irina Nasta, care, un an mai târziu, emigrează în Germania, în „oraşul lui Sănduc“, la Freiburg.

Ajunsă aici, îi scrie lui Heidegger cu gândul să-i dea veşti despre fostul său elev, „în cazul, desigur, în care Herr Professor îşi mai aminteşte de el“. Câteva zile mai târziu primeşte o scrisoare de la soția lui Heidegger în care i se spune că acesta o aşteaptă. Heidegger are 84 de ani. Ina Nasta-Dragomir ajunge în fața venerabilului personaj şi măsoară astfel pentru prima oară „pe viu“ tot dezastrul vieții lui Dragomir proiectat pe grozăvia Istoriei. Începe să-i povestească lui Heidegger cum arată zilele lui Dragomir la Exportlemn şi, în timp ce o face, izbucneşte în plâns şi pleacă cerându-şi iertare.

1975 — Se mută în strada Arcului nr. 3 (în spatele Bisericii Armeneşti), într-o garsonieră de la etajul VI care cândva ţinuse de apartamentul mamei sale.

Era o cameră de 16 m2 – dormitor, birou şi living deopotrivă. Lipit de peretele din fața uşii, se afla un pat mare, apoi, în prelungirea lui, un şifonier. La capul patului, o măsuță-noptieră şi, în continuare, prelungindu-se pe peretele din stânga uşii, o canapea îngustă pe care puteau sta două persoane. În mijlocul camerei, lipit de picioarele patului, un uriaş fotoliu desfundat, acoperit cu o cuvertură. Sub geam, o masă de lucru, extrem de mică, cu un fotoliu în dreptul ei. Pe peretele din dreapta uşii, biblioteca, cu nu mai mult de o sută-două de cărți, mai toate de filozofie: Hegel (ediția Glockner), Platon în „Belles Lettres“, Aristotel, monografia lui Jaeger, o ediție masivă în latineşte a *Summei* lui Toma d’Aquino, Chamberlain, *Die Grundlagen des XIXen Jahrhunderts*, o ediție franceză în patru volume a *Jurnalului* lui Kierkegaard, *Presocraticii* în ediția Diels–Kranz, Descartes, Leibniz, *Jurnalul* fraților Goncourt, câteva dicționare şi altele.

1985 — Are loc transferul „grupului de la Păltiniş“ de la Constantin Noica la Alexandru Dragomir.

La sfârşitul lui ’84 ne întorseserăm acasă, Andrei Pleşu şi cu mine, după un lung sejur humboldtian din Germania. Alpina noastră idilă spirituală fusese între timp dată pe faţă – *Jurnalul de la Păltiniş* apăruse cu un an în urmă – şi, prin însuşi acest gest divulgator, „ritualul despărţirii“ de Noica se consumase. Eram, aşa zicând, liberi de maestru şi neştiind prea bine, nici unul dintre noi, încotro urma s-o apucăm. Şi atunci, la începutul lui ’85, Alexandru Dragomir i-a cerut lui Noica, într-un superb scenariu ludic, să-i „împrumute“ discipolii, deveniţi între timp „personaje de roman“ (pe Sorin Vieru, pe Pleşu şi pe mine), cu gândul să-i „folosească“ drept auditoriu pentru un şir de prelegeri particulare. Noica a fost încântat de idee, cu gândul că în felul acesta îl face pe Dragomir să iasă din bârlog, să se *manifeste*. Într-o întâlnire solemnă care a avut loc la mine acasă, în Intrarea Lucaci, Noica „ne-a cedat“ lui Dragomir. Pentru început, s-au fixat trei întâlniri săptămânale şi, la prima, Dragomir ne-a anunţat, spre stupoarea noastră, că urmează să ne prezinte „o interpretare platoniciană la *O scrisoare pierdută*“.

Întâlnirile noastre „de lucru“ cu Dragomir, cu frecvenţe extrem de neregulate, au durat până prin anul 2000.

13 NOIEMBRIE 2002 — Moare la Bucureşti, într-un salon din spitalul Colentina.

La scurtă vreme după moartea sa, Nina Călinescu, cea care i-a stat alături în ultimii 20 de ani de viaţă, descoperă într-un sertar al şifonierului peste 90 de caiete aparţinându-i lui „Sănduc“. Mi le-a trecut, spunându-mi să fac cu ele ce voi socoti de cuviinţă. Vor intra în fondul fundaţiei Humanitas Aqua Forte sub numele „arhiva Alexandru Dragomir“. Între 2004 şi 2010 sunt editate la Humanitas cele cinci volume alcătuite prin despuierea arhivei.

2004–2010 — Apar cele cinci volume care alcătuiesc opera lui Alexandru Dragomir:

– *Crase banalităţi metafizice*, prelegeri reconstruite de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Partenie, Humanitas, Bucureşti, 2004, 2008, (ed. a III-a 2010).

– *Cinci plecări din prezent [Exerciţii fenomenologice]*, ediţie îngrijită de Gabriel Liiceanu, Humanitas, Bucureşti, 2005.

– *Caietele timpului*, ediţie îngrijită de Bogdan Mincă şi Cătălin Partenie, Humanitas, Bucureşti, 2006.

– *Semînţe*, ediţie îngrijită de Gabriel Liiceanu şi Bogdan Mincă, Humanitas, Bucureşti, 2008.

– *Meditaţii despre epoca modernă*, ediţie îngrijită de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 2010.

Uimitoare prin forța lor premonitivă sunt aceste rânduri ale lui Constantin Noica, ce provin dintr-o scrisoare datată 9 decembrie 1981, referitoare la un scurt comentariu despre Socrate pe care Dragomir i-l trimisese spre lectură lui Noica la Păltiniş:

„Dragă Sănduc, să-ți spun că te-am citit cu «emoție speculativă», te-ar indigna. Îți voi spune că te-am citit cu interesul pe care mi l-au trezit întotdeauna însemnările tale şi pe care îl va resimți desigur cititorul din 2010, când probabil vor apărea operele tale complete, mai mult sau mai puțin sub îngrijirea mea.“

Se pare că Noica a avut dreptate. Editarea părții de scrieri originale din arhiva lui Dragomir s-a încheiat în anul 2010. Şi, întrucât Noica ne-a împins, în 1985, pe câțiva dintre noi spre întâlnirea cu Dragomir, el rămâne, într-adevăr, cauza primă a acestei ediții apărute postum.

G.L.

GABRIEL LIICEANU

Cum se poate filozofa într-o subterană a istoriei

Repudierea „destinului cultural“

Din anii ’50, de când Dragomir a început să scrie (mai corect ar fi să spunem „să noteze în caiete“), totul, în gândirea lui, este „pur“. Spun „pur“ gândindu-mă în primul rând la faptul că mintea lui funcționa cu un carburant de proveniență strict internă (propria lui nevoie de „a înțelege“), şi nu cu unul venit din afară sub formă de „provocare culturală“. Asta înseamnă că gândirea lui se avea doar pe ea însăşi ca prilej. N-o îmboldea nimic din afara sa. N-o îmboldeau nici „comunicările“ la colocvii, nici articolele cerute de o revistă, nici proiectul publicării cărților care, cu vremea, înşirându-se pe firul anilor, ne alcătuiesc, fiecăruia în parte, „destinul cultural“. Nu-şi propusese să aibă nici un „destin cultural“. Spre deosebire de Noica, ce-şi pregătea în noaptea istoriei, scriind tenace şi încăpățânat, viitoarea ieşire la lumină ca operă, Dragomir îşi asumă dintru început istoria ca noapte eternă şi se retrage în intimul pur al luminii sale interioare. Din dimensiunea publică a culturii nu mai rămâne acum decât trecutul sub forma istoriei gândirii, cu care Dragomir stă – singur – de vorbă. Dacă nu greşesc, cred că e singura gândire specializată filozofic din istoria Europei care s-a decuplat total de orice manifestare culturală prezentă sau viitoare. (Cele cinci volume ale „operei“ lui, pe care le avem astăzi la dispoziție, sunt rodul purei întâmplări, şi nicidecum rezultatul unui proiect sau al unei voințe de publicare a autorului.) Gândirea lui Dragomir este neverosimil de pură tocmai pentru că nu „iese pe stradă“, nu pactizează sub nici o formă cu impersonalul „se“ cultural, nu ia parte la dispute şi nu se hrăneşte din vanitatea participării la turniruri intelectuale. Ea reprezintă performanța pură a posibilității de filozofare a unui Dasein care se exersează într-o catacombă a istoriei. Altfel spus, Dragomir filozofează pentru uzul propriu, doritor să înțeleagă şi să-şi înțeleagă viața. Întoarce

filozofia asupra existenței folosind tehnicile deprinse mai întâi la Freiburg şi practicate apoi, într-o stupefiantă solitudine, de-a lungul anilor.

„Lecția“ lui Dragomir (pe care de fapt n-a dat-o nimănui) s-ar putea rezuma aşadar astfel: a gândi presupune o recuperare pe toate planurile a intimului şi o organizare şi reorganizare a vieții de la un capăt la altul al ei. Iar recuperarea intimului în planul gândirii înseamnă: a gândi tu cu tine pe cont propriu în clandestinitate. Să ne amintim şi de felul în care l-au perceput pe Heidegger, în anii ’20, studenții săi de la Marburg: „regele ascuns din regatul gândirii“. Şi tot Hannah Arendt, autoarea acestei formule, spune mai departe: „…un regat care, ce-i drept, face parte din lumea aceasta, dar care rămâne totuşi în aşa fel ascuns în interiorul ei, încât nu se poate şti niciodată cu certitudine dacă există“. Când pătrunzi pe teritoriul acestui regat, o faci fără statutul public de filozof, ajungi să gândeşti, aşa cum s-a întâmplat cu Dragomir, acasă, după orele de serviciu şi, mai târziu, după 60 de ani, la pensie. Gândeşti nu ca filozof *en titre*, ci „la masa de brad“, iar comunicarea (dacă în genere există una) are loc în cerc restrâns, cu prieteni, în seminare private (poate la o cabană), şi ea capătă turnura unei întâlniri afective. În aceste condiții, *Philosophie als Beruf*, „filozofia ca profesiune“, devine un pur nonsens. La limită, acest act al gândirii devine o variantă a *sigeticii*, a lui a vorbi tăcând şi a scrie nepublicând. Iar în această variantă nu mai există catedre de filozofie, colocvii şi burse. Dacă fenomenologia ca metodă de gândire îşi propune recuperarea dimensiunii concretului, a vieții şi a autenticității, ea trebuie să meargă până la radicalitatea unui stil de viață. Şi de-abia atunci ea devine, ca mod al locuirii pe acest pământ, o etică.

Deja din 1948, Dragomir a ştiut că în România filozofia nu va mai putea scoate capul în lume. Iar în ce îl priveşte, înțelesese că în această lume a filozofiei interzise el intra purtând pecetea studiilor făcute în Germania lui Hitler. Anii de la Freiburg (1941–1943), petrecuți în preajma lui Heidegger şi care într-o viață normală l-ar fi propulsat într-o strălucită carieră universitară, devin dintr-odată o pacoste. Pentru că tot ce ar trimite la acest trecut se cuvine suprimat, nimic nu mai trebuie de-acum, oficial, să-l lege pe Dragomir de filozofie. Şi, în chip exterior, exact aşa s-a şi întâmplat.

Dar ce lucru ciudat! O vocație autentică nu poate fi lichidată peste

noapte, la simpla bătaie din palme a istoriei. În plus, un filozof poate beneficia de şansa discreției care însoțeşte vocația gândirii. Spre deosebire de un pianist, care este anihilat dacă i se iau pianul şi sala de concerte, un filozof poate foarte bine să gândească fără să publice, mulțumindu-se să rămână o viață în preajma cărților esențiale ale filozofiei şi putând foarte bine să-şi limiteze nevoile la câteva caiete de scris şi la un creion. Izgonită din lume, amenințată, hăituită, batjocorită, nu putea oare filozofia să redevină „comerț cu morții“ (aşa cum îi plăcea unui filozof grec să spună atunci când era întrebat cu ce-şi ocupă timpul) şi să se retragă în intimitatea esenței ei? Alungată în incomunicabil, nu putea ea oare să devină o preocupare secretă, lucru care, departe de a o împuțina şi vlăgui, nu făcea decât să-i răsfețe mai bine esența, nebunia şi orgoliile? Aşa se face că ceea ce ar fi putut foarte bine să devină un dezastru avea să se transforme, în cazul lui Alexandru Dragomir, într-una dintre cele mai fascinante aventuri ale filozofiei din istoria culturii române: filozofia ca gândire solitară pură, ca solilocviu infinit, ca bucurie de a gândi pentru tine tot ce te înconjoară. Pentru aceasta, Dragomir a trebuit să îndeplinească o singură condiție: să facă din clandestinitatea culturală o profesiune de credință. Condiția aceasta a îndeplinit-o atât de bine, încât, iată, vreme de 55 de ani nu s-a ştiut în mod public nimic despre el.

Când scriu, astăzi, despre Alexandru Dragomir, sunt înclinat să-l explic ca produs al unui microclimat al istoriei, ca pe o ab-erație culturală, ca pe o „rătăcire“, ca pe o *abatere* de la matca în care se aşază cultura în epoci şi în lumi normale. Ajuns în 1831 în insulele Galápagos, Darwin este confruntat, din cauza condițiilor deosebite care se creaseră şi se păstraseră acolo, cu specii care nu mai existau în altă parte pe glob. Darwin dăduse, în Galápagos, peste o enclavă biologică. Or, în lumile totalitare, atunci când spiritul nu acceptă regulile pe care i le dictează meteorologia noii istorii, iau naştere adevărate microclimate culturale, insule Galápagos ale spiritului care contrazic flagrant speciile şi specimenele din macrotopul culturii oficiale. Intrând într-un lung exil, spiritul este obligat să găsească forme stranii de funcționare prin care, pe măsură ce îşi păstrează libertatea, el reuşeşte totodată să se ferească de intemperiile istoriei. De fapt, el se îngroapă, intră în tranşee, dispare de la suprafața publică a culturii, unde nu

e loc decât pentru spectacolul unei ideologii cu care nici o negociere nu e cu putință.

Însă această operație de repliere comportă un risc: cine îi garantează celui care s-a ascuns atât de bine într-un cotlon al istoriei că spiritul lui va ieşi cândva la lumină, că va fi recuperat şi că, despre el, se va putea spune ceea ce Hamlet spune despre spectrul tatălui său: „Bine ai lucrat, cârtiță bravă“? Cine îl va feri de primejdia ca el să dispară neştiut, îngropat de viu cu opera aceea zămislită în taină, de care nimeni nu a apucat să afle niciodată nimic? Ieşirea din clandestinitatea asumată a culturii nu se face decât prin şansă sau prin existența unui Dumnezeu care iubeşte cultura.

Deschiderea arhivei

Întâlnirile noastre „de lucru“ cu Dragomir, care au durat 15 ani, începeau mai întotdeauna cu o prelegere a lui, urmată de discuții. Uneori se întâmpla să înceapă unul dintre noi, alteori întâlnirile erau „libere“, fără un punct de pornire şi fără o temă anume. De la un moment dat am încetat să luăm note, pentru că Dragomir a acceptat să aibă pe o măsuță din preajmă, în timp ce vorbea, un reportofon. După 1995, a intrat în echipă Horia Patapievici şi, din când în când, în funcție de revenirile în țară (făcea un doctorat în Scoția), apărea în Intrarea Lucaci şi Cătălin Partenie.

Pentru noi, care am fost confruntați vreme de 15 ani cu *oralitatea* lui Dragomir, a rămas până la moartea lui, în 2002, un mister dacă Dragomir scria, totuşi, sau nu. Cu excepția acelei traduceri a conferinței lui Heidegger *Ce este metafizica?*, publicată într-o revistă de exil şi semnată împreună cu Walter Biemel, Dragomir nu a publicat, în nume propriu, *niciodată nimic*. Când îl întrebam, unul sau altul dintre noi, dacă scrie, răspunsul era standard: „Nu e important. Încerc doar *să înțeleg*.“ Că „a înțelege“ comporta uneori note, notații, câte o pagină scrisă sau, alteori, câteva pagini scrise la rând – era pentru el oarecum neesențial. După moartea lui – nu avea urmaşi şi i-a lăsat „totul“ Ninei Călinescu, doamna cu care îşi împărțise viața începând cu anii ’80 – am putut lua întreaga „arhivă“ acasă. Ce am descoperit în ea?

Caiete, peste 90 de caiete, purtând fiecare aerul anilor din care provenea,

unele cartonate şi cu cotorul legat în pânză, din perioada freiburgheză, altele, cele mai multe, caiete „socialiste“, fie de format mare, „studenţesc“, fie obişnuite, subţiri, de 100 de pagini, fie groase, de 300 de pagini, cu coperte de vinilin de culori diferite. Toate erau numerotate, în mod straniu, de la bun început, prin marcarea unui pătrat în colţul de sus al paginii din dreapta şi prin înscrierea, în mijlocul lui, a unei cifre impare. (Majoritatea caietelor încep cu cifra 1 sau 3.) Că numerotarea era făcută din capul locului, şi nu pe măsură ce scrisul avansa se vede limpede din faptul că paginile caietului nu numai că nu se umpleau, dar cel mai adesea cele scrise se opreau cu mult înaintea ultimei pagini numerotate. Intenţia de a scrie măcar până la pagina numerotată era de fiecare dată dezminţită prin abandonarea caietului cu mult înainte. Aşa se face că, datorită acestei „spaime de plin“, multe caiete erau mai mult goale, ca şi cum, odată începute, ar fi fost părăsite febril în vederea unui nou caiet, ce aştepta apoi, cu bună parte din pagini numerotate, să fie la rândul lui părăsit. Existau, în schimb, carnete şi carneţele, de mărimi, forme şi culori diferite, dintre care unele erau pline ochi. Senzaţia era că cel care le umpluse fusese izgonit de o mână nevăzută din „caietele mari“ şi că se refugiase, cu arme şi bagaje, într-o încăpere minusculă, în care totul era înghesuit şi aşezat claie peste grămadă. Aici puteai să găseşti extrase din filozofi greci, latini sau germani (cu trimiterea exactă la sursă) – uneori comentate, alteori nu –, reflecţii de un rând-două sau, dimpotrivă, dezvoltarea unui gând pe trei-patru pagini, notaţii despre evenimentele curente, familii de cuvinte, scheme, bibliografii, citate. Unele carnete purtau titluri care dădeau seamă de acest bricabrac inepuizabil: *Seminţe*, *Vraişte*, *Mâzgălituri*… Judecând după dimensiunile modeste ale paginii, Dragomir părea că preferase să dea bătălia cu problemele care nu îl lăsau în pace nu în câmp deschis, ci provocând ambuscade, atrăgându-le în hăţişuri, văi şi strâmtori.

Cu un conţinut bine definit erau câteva zeci de caiete care aveau titlul scris clar pe copertă. Printre ele, caietele cu notele de seminar de la Heidegger, caietul de conspect la *Logica* lui Hegel (tot din anii ’40), caietul de la cursul lui Nestle dedicat lui Homer, apoi o avalanşă de caiete de note rezultate din lectura făcută de Dragomir până prin anii ’50, reluată apoi după anii ’70, a marilor filozofi europeni: 14 caiete Platon, 8 caiete

Aristotel, 4 caiete Descartes şi 4 Leibniz, 2 caiete Wittgenstein, apoi, disparat, ocupând caiete de sine stătătoare sau grupându-se înlăuntrul aceluiaşi caiet, lecturi din Kant, Hegel, Tarski, Russell, Freud, Jung, Lacan, Eliade. Sub titlul *Eu şi alţii*, un caiet început în 1986 strânge laolaltă citate din Platon, Aristotel, logicieni medievali, Toma d'Aquino, Galilei, Kepler, Kant, Fichte, Freud – majoritatea cu comentarii. Existau apoi conspecte şi citate scoase din literatura secundară, de la Gilson până la Koyré sau Janik şi Toulmin, aşa cum existau caiete dedicate geometriei, aritmeticii sau logicii matematice. Un laborator uriaş, care se ramifica în nesfârşite direcţii, ajungând până la marile dinastii europene, la prenumele româneşti tradiţionale pe cale de dispariţie sau la denumirea tipografică a principalelor caractere de litere. Separat, într-o pungă de plastic albă, se aflau patru caiete mari, dedicate toate problemei timpului.

Toate aceste caiete păreau atinse de un soi de neastâmpăr al gândirii, de o „lăcomie noetică", de nevoia de a devora mental fiecare detaliu al vieţii, de a-l lua din locul în care stătea (cuminte, subînţeles şi nebăgat în seamă), de a-l întoarce pe toate feţele, pentru a-l pune (o vreme) deoparte şi pentru a-l relua apoi, ca şi cum prima examinare n-ar fi fost suficientă şi ca şi cum o grămadă de detalii din detaliul acesta esenţial al vieţii scăpaseră la prima privire a gândului. Cum ajunsese omul acesta, care vreme de 18 ani se trudise cu marea problemă a timpului, să mediteze, după vârsta de 65 de ani, doar asupra unor lucruri care, în raport cu *Timpul*, păreau simple fleacuri? Răspunsul nu putea fi decât unul: însăşi problema timpului i le scosese în cale, *ele însele* erau timpul, erau mărunţişul în care trebuia schimbată bancnota aceasta uriaşă pentru a obţine miile de chipuri ale vieţii. Căci timpul *era* viaţa. Iar chipurile vieţii se revărsaseră ca de pe o enormă tipsie în poala gânditorului care îşi petrecea acum vremea prefirându-le la nesfârşit, ca pe cea mai de preţ comoară: despre lucrurile spuse şi despre cele nespuse, despre stângăcie în comunicare, despre greutatea cuvintelor, despre bătrâneţe, despre orele timpului şi orele zilei şi nopţii, despre singurătate, despre cele şase mişcări ale omului în spaţiu şi despre simbolistica lor, despre enunţ, despre actul sexual, despre agresivitatea ideilor, despre actor, despre „cunoaşte-te pe tine însuţi", despre sensul lumii, despre lipsă, despre sport, despre precaritatea vieţii, despre ce

înseamnă a şti, despre exteriorizare, despre societatea fără de Dumnezeu, despre regimuri totalitare, despre faţă şi dos, despre tranziţie, despre ştiinţă, despre mitul cuvintelor, despre viaţă ca bun consumabil, despre istorie, despre corpul meu şi eu, despre uitare, despre calendarul astronomic şi cel religios, despre semne, despre teoria lui „şi–şi“, despre trup, despre lene, despre serviciile secrete, despre mânuirea neprevăzutului, despre talent…

„E dracul gol“, spusese Noica despre Dragomir. Dacă dracul era cel care luase în stăpânire pomul cunoaşterii după căderе, atunci Dragomir era dracul gol. Sigur este că, în locul lui Adam, ar fi apucat să muşte din *toate* fructele interzise. Şi cu toate acestea, în frenezia lui *de a înţelege totul* era mai degrabă ceva din psihologia unui etern student care abordează Creaţia ca pe o temă şi care se pregăteşte asiduu pentru ziua în care urmează să fim examinaţi de Dumnezeu. De altfel o ştie şi o spune, în 8 ianuarie 1993, într-o formidabilă notă din carnetele intitulate *Seminţe*: „În fond, eu fac o teză de doctorat la Dumnezeu.“ Lucrul cel mai important care s-a întâmplat în viaţa lui Dragomir este tocmai acesta: la un moment dat, şi-a schimbat conducătorul tezei. A trecut de la Heidegger la Dumnezeu. A simţit pur şi simplu că orice tematică imaginabilă în termeni universitari este prea îngustă în raport cu tot ce e de gândit. La 1 septembrie 1979 notează: „Seara se lasă frumos pe încredinţarea mea că nu ştiu să scriu (scriu sec, schematic) şi pe un suflet plin de bucuria că sunt atâtea probleme la care trebuie să te gândeşti şi care stau aici, la îndemâna noastră, ca pomii, ca florile.“

Judecând după întâlnirile câtorva dintre noi cu el şi după arhiva lui rămasă până în 2002 „secretă“, Dragomir a fost un gânditor, unul dintre foarte puţinii pe care i-au avut românii, dacă nu cumva singurul, în cazul în care suntem dispuşi să avem în vedere cu precădere două lucruri: 1) o formidabilă întâlnire *la sursă* cu cei care gândiseră înaintea sa o problemă; 2) o tehnică a gândirii dobândită în priză directă la Freiburg şi pusă la punct printr-un exerciţiu neîntrerupt (pesemne zilnic) vreme de peste 20 de ani. Această decorticare a obiectului gândirii printr-o dublă operaţie – conectarea acestuia la istoria gândirii lui, urmată de scrutarea lui prin văzul fenomenologic – era lecţia bine învăţată de Dragomir de la Heidegger.

Lecția lui Heidegger: o tehnică a gândirii în marginea umilului

Dacă ar fi să amănunțim această lecție, ar trebui să ne oprim o clipă asupra tehnicii de scrutare şi a „văzului fenomenologic“. Adevărul e că privitul acesta de o calitate specială era precedat de o capacitate a mirării de care Aristotel vorbise deja în prima carte a *Metafizicii* sale.

Dar atenție! Mirarea aristotelică, pentru a fi una cu adevărat filozofică, apărea mai cu seamă în preajma obiectelor care *evadau* din sfera preocupărilor noastre. Altfel spus, cu cât mai ne-experimentat şi ne-experimentabil era un obieCT, cu cât mai departe se afla el de viața noastră de zi cu zi, cu atât el devenea mai demn de mirare filozofică. Mişcările planetelor erau pentru Aristotel mai demne de mirarea noastră decât ființa sandalei pe care o încălțăm în fiecare dimineață. „Principiile şi cauzele prime“ ale universului, iată supremul obiect al ignoranței şi mirării noastre şi, ca atare, unicul şi adevăratul obiect al preocupării filozofice. Dacă fenomenologia heideggeriană începe şi ea de la virtutea filozofică de a te mira, direcția mirării este de astă dată total schimbată. Iar sursa acestei schimbări de direcție trebuie căutată în revalorificarea dialogurilor de tinerețe ale lui Platon, adică exact acolo unde Socrate se miră şi îşi pune întrebări în privința lucrurilor din care e făcută viața noastră de zi cu zi, dar de care, în jurul său, nimeni nu se miră. Tocmai tehnica aceasta a mirării în fața subînțelesului – în fața a ceea ce, prin exces de utilizare, nu mai constituie pentru nimeni o problemă şi care, ca atare, nu mai merită gândit, re-gândit şi analizat – este resuscitată de Heidegger. Heidegger nu se întreabă asupra „cauzelor prime“ şi asupra „principiilor ultime“, ci asupra lucrurilor a căror frecvență este maximă în viața noastră sau în exprimarea noastră de zi cu zi. El nu se întreabă, de pildă, despre „a fi“ aşa cum se întreabă, hierofanizând, ontologia tradițională (care ajunge în chip fatal la „Ființă“), ci doar în măsura în care „a fi“ stă în inima însăşi a vorbirii noastre curente, folosindu-ne de el aproape în fiecare propoziție pe care o rostim. Heidegger nu chestionează „arheii lumii“, ci se întreabă ce înseamnă „a gândi“, ce se înțelege prin „lucru“, ce este tehnica, adică exact ceea ce reprezintă, pentru noi toți, familiarul prin excelență şi ne determină fiecare clipă a vieții. Cu cât ceva este mai familiar – ceea ce înseamnă mai

nebăgat în seamă, mai „trecut cu vederea“ –, cu atât el este mai *denkwürdig*, mai „demn de a fi gândit“. Apare în felul acesta *o formidabilă democratizare a obiectului gândirii în filozofie*: ceea ce este umil, inaparent, lipsit total de marca prestigiului – la limită firul de praf, gunoiul, murdăria („stratul «câh»“, spunea Dragomir) – poate să mobilizeze gândirea la fel de bine (şi cu mai mult folos pentru a înţelege lumea în care trăieşti) decât tradiţionalele obiecte sublime ale gândirii: cauza supremă, spiritul, nemurirea etc. Când Dragomir vorbeşte de bucuria pe care i-o provoacă „problemele la care trebuie să te gândeşti şi care stau aici, la îndemâna noastră, ca pomii, ca florile“, el exprimă tocmai „tropicalizarea gândirii“, faptul că în ograda ei e loc pentru toate florile (şi buruienile) lumii şi că toate, supuse mirărilor noastre nesfârşite, pot să stârnească exuberanţa gândirii. Aceste uriaşe zăcăminte de probleme nu pot fi descoperite decât prin atenţia acordată evidenţelor pe care nu le mai percepem tocmai din cauza caracterului lor prea evident. Chestionarea familiarului, a *prea-familiarului* este lecţia învăţată de Dragomir de la Heidegger. „A pune în raza lui *thaumázein*, a faptului de a te mira, aceste de-la-sine-înţelesuri“, notează el undeva. *Totul* poate fi în felul acesta *de gândit*, totul cade până la urmă în sarcina gândirii. Tot acum Dragomir începe să simtă *enorma încărcătură metafizică a banalităţii* şi faptul că centrul de greutate al filozofiei se află în reflecţia asupra banalului, adică asupra miilor de fleacuri din care ni se alcătuieşte viaţa. Femeia e diferită de bărbat. O evidenţă. Dar în ce constă această diferenţă? *O scrisoare pierdută*. O evidenţă din care citäm, vorbind româneşte, la tot pasul. O evidenţă, din moment ce ea a devenit mediul spiritual pentru fiecare dintre noi. Dar, întrebaţi fiind, putem noi oare spune care anume este fiinţa *Scrisorii pierdute*? Trăim cu toţii într-un mediu spaţial sau temporal, ne mişcăm de ici colo şi suntem „contemporani“. Este evident, e subînţeles, toată lumea ştie asta. Dar ce înseamnă să fii contemporan şi să te mişti încoace şi încolo?

Putem deja observa că între această *mirare* (în faţa lucrurilor copleşite de propria lor familiaritate) şi *vedere* se naşte o relaţie intimă. Căci vederea pe care fenomenologia o propune trăieşte pe spezele a ceea ce *a fost trecut cu vederea*, uitat, obnubilat, ne-mai-băgat-în-seamă. Vederea fenomenologică

este până la urmă una care îşi extrage acuitatea dintr-o prealabilă orbire. Toate lucrurile din jurul nostru sunt căzute, prin exces de utilizare, într-un soi de leşin ontologic. Fenomenologul dotat cu prospeţimea privirii dintâi este un resuscitator apt să practice un *bouche-à-bouche* filozofic cu lucrurile care, victime ale anopsiei noastre, au devenit letargice.

În acest context, filozofia devine desigur *originară*: ea este o *áskesis*, un exerciţiu în spaţiul privirii prime. Dar care este originea acestei priviri? Este oare această privire „primenită“ rezultatul unei dotări de excepţie de care, prin graţie divină sau genetică, nu se bucură decât filozofii, în speţă fenomenologul? Aici am putea aduce în discuţie ipocrizia fundamentală caracteristică fenomenologiei (una de care lui Dragomir îi plăcea să abuzeze) şi pe care mai apoi se înalţă falsa ei modestie. Ca şi raţiunea la Descartes (*le bon sens*), privirea fenomenologică este un bun egal distribuit pe care în principiu oricine îl poate utiliza. Cu toţii, dacă vrem, putem ajunge să privim şi să vedem „este“-le fiecărui lucru. Ceea ce-l deosebeşte pe fenomenolog de omul de rând este aşadar o chestiune de *voinţă*. Şi de efort, desigur. Trebuie *să vrei* să vezi un lucru dincolo de straturile de prejudecăţi sub care l-a îngropat opinia comună, dincolo de deformările la care îl supunem zi de zi prin flecăreală, prin curiozitatea noastră vidă şi prin ambiguităţile noastre. Privirea fenomenologică este în primul rând una eliberată şi care, la rândul ei, eliberează lucrul din ascunderea (fatală) în care derapajele de limbaj şi rutina îl menţin clipă de clipă. Efortul este, după cum vedem, de tip arheologic: privirea fenomenologică excavează, scoate la lumină, spală, curăţă. Atât. Totul vine până la urmă dintr-o atentă concentrare asupra lucrului pe care vrem să-l recuperăm printr-o gândire-privire adecvată.

Din acest punct de vedere fenomenologia nu-şi propune, *originară* fiind, să fie *originală*. Iar Dragomir făcea prin excelenţă paradă de această voită lipsă de originalitate. Căci atenţia şi concentrarea, nu-i aşa?, nu au în ele nimic original. Tot ce pun ele în joc este, am văzut, nevoia de a înţelege, o tehnică de concentrare şi de exerciţiu. Dragomir nu credea, vorbindu-ne, că vine cu ceva de la el spre a-l adăuga lucrului în discuţie, înfrumuseţându-l sau făcându-l mai interesant. „În filozofie te arunci gol, ca în apă“, notează el într-unul din caietele sale. „Dacă te arunci îmbrăcat, te trag la fund

hainele şi ghetele, chiar de ştii să înoți.“ „Hainele“ şi „ghetele“ sunt aici zorzoanele spiritului propriu, orgoliul pre-ştiinței tale şi al „ideii“ tale, iar dezbrăcarea este ritualul prealabil pe care filozoful îl execută pentru a anunța că în actul interpretării trebuie să apară firea lucrului interpretat, şi nu ingeniozitatea interpretului. Interpretul interpretează doar des-cifrând, găsind cifrul lucrului („este“-le lui), pe care oamenii nu-l mai văd fie pentru că nu-l caută, fie pentru că nu mai au privirea proaspătă asupra lui. Pe scurt, dacă vrei să ajungi la ființa unui lucru, trebuie să te laşi ghidat de el.

Dar atunci, dacă totul se reduce la o sporită atenție, la focalizarea privirii şi la descifrare, este ridicol să vrei să fii autor. E pretențios să-ți pui semnătura pe o „simplă“ privire. Dragomir îşi încheia fiecare prelegere spunând că ideile lui erau ideile care i-ar fi venit oricui în minte dacă ar fi avut dorința sau bunăvoința să considere, cu seriozitatea cu care o făcuse el, lucrul despre care fusese vorba.

Unde, în toate acestea, încape ipocrizia? În faptul că Dragomir ştia bine câtă „opinteală a înțelegerii“ se ascunde în spatele „simplei priviri“. Scrutarea fenomenologică – aceea care surprindea ceea ce nimeni nu mai vedea (sau nu mai văzuse) într-un lucru, aceea care „vedea“ în orice lucru partea ascunsă a propriei sale manifestări – era de fapt suprema dificultate a gândirii şi, ca atare, ceva ce era departe de a fi la îndemâna oricui. Aşa se face că personajul care, în numele democrației inițiale a privirii „egal distribuite“, păruse definitiv evacuat din scenă – autorul, adică – reapărea acum, când gândirea aceasta născută prin eliberarea ascunsului era confruntată cu *proba supremă a formulării*. Heidegger însuşi trebuise la un moment dat să părăsească drumul deschis de *Ființă şi timp* pentru că ratase expresia, pentru că limba nu mai putuse urma gândirea. Iar pentru Dragomir scrisul fusese neîndoielnic povara vieții sale de gânditor. Într-o scrisoare adresată lui Noica în noiembrie 1981, la capătul textului (neterminat) intitulat *Socrate*, Dragomir scrie: „Dragă Dinule, m-am plictisit. Toată admirația pentru cei ce scriu, sunt nişte eroi. Dar cum poți să scrii, când ai putea să gândeşti? Numai femeile nasc, noi concepem (*sic*).“ Că această pronată sterilitate a gândirii (scutită, chipurile, de proba obiectivării, a „naşterii“ prin scris) este un moft, un răsfăț de moment, menit să ascundă dacă nu un handicap, cel puțin o inapetență, reiese limpede dintr-o altă

mărturisire aruncată într-unul dintre caietele sale: „Unde am dificultăţi? Am dificultăţi în *a prinde* propriul meu gând. Ca să ştii ce gândeşti trebuie să faci un efort. Ca să ştii ce gândeşti trebuie să-ţi formulezi gândurile. Dar cât este de greu!“

Cert este însă un lucru: în aceste condiţii de totală austeritate, „a face filozofie“ înceta să însemne un „fapt de cultură“. Când Dragomir invoca numele clasice ale filozofiei sau când trimitea cu o uşurinţă spectaculoasă la surse eline, latine sau germane, nu o făcea spre a ne dovedi soliditatea formaţiei sale filozofice şi cu atât mai puţin pentru a ne epata sau pentru a face paradă de cultură. Ştia pur şi simplu că pentru un profesionist al gândirii actul de gândire întâlnea, la capătul singurătăţii lui, gândirea „marilor filozofi“. În ianuarie 1996, Dragomir îi împărtăşeşte lui Cătălin Partenie următorul gând: „De ce e nevoie să-i citeşti pe marii filozofi? Când te uiţi la Aristotel, de pildă, după ce ai gândit singur o problemă, vezi că din, să zicem, zece lucruri pe care el le zicea despre acea problemă tu ai zis trei, dintre care pe două le-ai zis prost.“ Tocmai pentru că aceşti filozofi erau „mari“, tocmai pentru că, prin ei, îţi dădeai seama cum şi la ce nivel se pune o problemă filozofică, ei deveneau însoţitorii fatali pe drumul gândirii proprii. Era firesc ca atunci când gândeşti un lucru, de vreme ce nu îl gândeşti tu pentru prima oară, să îl gândeşti împreună cu cei care l-au gândit înaintea ta. De aceea, orice autor citat era pentru el o formă de *mit-denken*, de „a gândi pe urmele altora“, laolaltă cu ei. Iar aici, deopotrivă, lecţia era eminamente heideggeriană. Ne-heideggerian era doar faptul că Dragomir nu avea „cod“. Nu construia, ca Heidegger, concepte, nu îşi crease un *idiom*, ci, în măsura în care în prelegeri sau în scrisul său prefera colocvialismul şi formularea abruptă, el era mai aproape de imaginea acelui Socrate care, în *Banchetul*, filozofa, potrivit spuselor lui Alcibiade, în limba fierarilor, cizmarilor şi tăbăcarilor. Însăşi fragmentaritatea gândirii sale (până şi discursul despre timp, urmărit şi „construit“ de-a lungul anilor, se alcătuieşte sub forma unui *jurnal* de idei) vorbeşte despre intenţia lui Dragomir de a desolemniza total filozofia.

Să mai adăugăm la toate acestea *autenticitatea* efortului său, garantată prin însuşi faptul că efortul ca atare nu era prins în nici un circuit cultural instituţional. Alexandru Dragomir – ne reamintim acest lucru – nu-şi

propusese niciodată să publice. Mai mult, nu-şi propusese să scrie cu gândul că cineva ar urma să descopere într-un târziu manuscrisele sale şi că astfel ele vor vedea, în cele din urmă, „lumina tiparului“. Am putea spune chiar că, în măsura în care scrisul este o preocupare la care se ajunge prin mimetism cultural şi prin asumarea unei profesiuni intelectuale definite, Dragomir nici nu a scris vreodată. Miile de note risipite prin caiete, carnete, carneţele şi pe petice de hârtie reprezintă consemnarea mai mult sau mai puţin sistematică, mai extinsă sau mai concentrată, a unor *etape de gândire* în raport cu care scrisul apare într-o poziţie oarecum accidentală şi, oricum, secundară. Dacă ar fi putut ţine minte tot ce gândea, pesemne că omul acesta nu ar fi notat niciodată nimic. Sunt convins că visa uneori la o gândire paradiziacă, la una care venea *de dinaintea căderii în scris* şi care nu avea nevoie, pentru a avansa, de cârja literelor.

Un naufragiu ratat

Toate acestea traduc o indiferenţă suverană în raport cu faptul de a exista public. Dragomir nu primea şi nu aştepta de la nimeni nimic, în nici un caz nu aştepta recunoaştere, care, în absenţa comunicării cu altul şi a publicării, nu avea de unde să vină. Dacă nu ne-ar fi cunoscut pe noi, cei câţiva, cu gândul de a face din noi un debuşeu pentru câteva dintre ideile lui şi un prilej de a gândi cu glas tare, singurătatea gândirii lui ar fi fost perfectă. Mai mult, viaţa şi „faptele sale de gândire“ ar fi dobândit – aşa cum poate îşi dorise – statutul acela incert de existenţă pe care îl au comorile dispărute pe fundul mării: existând oarecum, nu mai există de fapt pentru nimeni. În fond, tot ce s-a întâmplat cu el – paginile acestea, ca şi toate cele cinci volume care au apărut între 2004 şi 2010 – reprezintă povestea unui naufragiu ratat. Pentru o dată la români ne aflăm, cu Dragomir, în ontologia lui „a fost să fie“.

Setea lui Dragomir de *a afla totul pe cont propriu*, nevoia, devenită covârşitoare cu vremea, de a se lămuri ce e cu el şi cu lumea în care fusese „aruncat“, îl apropie în mod straniu de un gânditor care a trăit cu 2 500 de ani înaintea lui, de altminteri singurul despre care a scris în mod recurent: Socrate. Tot cortegiul problematicii socratice a lui „a şti“ (a crede că ştii, a

nu şti că nu ştii, a şti că se poate şti sau că se poate încerca să ştii etc.), de care depinde până la urmă *felul în care ne alegem viața*, i s-a părut lui Dragomir că este suprema enigmă a filozofiei şi lucrul căruia merită să-i închini viața.

Ca şi povestea lui Noica retras la Păltiniş, povestea lui Dragomir retras în tranşeele gândirii pune problema drumurilor pe care un intelectual le are la dispoziţie atunci când nu vrea să recurgă la singurul drum oficial acceptat: acela care sfârşeşte printr-un dialog obedient cu puterea. Altfel spus – şi în termeni dramatici – povestea lui Dragomir răspunde la următoarea întrebare: cum poți să-ți împlineşti un destin care este incompatibil cu lumea istorică în care trăieşti? În caietul din 1997, pe coperta căruia Dragomir a scris *Vraişte*, la pagina 14 – sub titlul *Dictatul din somnul-trezie de după prânz, 23 aprilie* –, se află următoarea poveste: Trei oameni stau de vorbă pe lumea cealaltă. Unul spune: „Eu n-am făcut mare lucru în viață, dar am făcut o seamă de fapte bune.“ Al doilea spune: „Eu n-am făcut fapte bune, dar am făcut bine lucrurile la care mă pricepeam.“ Al treilea spune: „Eu am făcut şi fapte bune, şi lucrurile la care mă pricepeam.“ Dumnezeu îi aude şi le spune: „Ce căutați voi aici? Aici nu se *judecă* ce ați făcut. Aici îşi au locul cei care şi-au trăit viața pe care le-am dat-o şi care trebuia trăită şi prețuită doar ca un dar. Nu v-am cerut să dregeți lumea făcută de mine nici prin fapte bune, nici prin făptuiri.“ Şi Dragomir îşi încheie povestea visului de după prânz cu aceste cuvinte: „Am întrebat cum e cu cel ce nu şi-a putut trăi viața din cauza împrejurărilor care i-au înjosit-o şi sacrificat-o – dar n-am primit nici un răspuns.“

PARTEA ÎNTÂI

UN EXERCIȚIU DE GÂNDIRE

ÎN MARGINEA PRIVIRII DINTÂI

OGLINDA

Oglinda este locul de întâlnire cu tine însuți.

În oglindă „te vezi“, te uiți la tine. Te vezi numai uitându-te la tine, e adevărat, dar în fine *te vezi*. Ca pe oricare altul, „acolo“, în oglindă. Ochiul cu care te uiți este unul critic, ca față de un străin, şi nu voit, ci fiindcă într-adevăr îți apari ție însuți, aşa cum arăți în oglindă, ca un străin. Oglinda te redă aşa cum apari, cum te văd adică ceilalți, şi primul gând în fața oglinzii este totdeauna: „Carevasăzică aşa arăt!“

Cel din oglindă eşti totuşi tu, nu un străin. Unde e atunci străinul? Neîndoios în tine, cel ce se uită în oglindă, în „punctul de vedere“ din care priveşti. Într-adevăr aşa este primul pas al oglindirii: ne uităm la noi ca şi când am fi nişte străini. Cel din oglindă eşti tu, iar „tu“, cel ce priveşte, eşti străinul. — *(CPP, 13–14)*

Oglindirea proprie nu este şi nu poate fi niciodată simplu neutră. Ea este, ştiut ori neştiut, întotdeauna încărcată cu un plin sufletesc care se *caută* acolo şi de aceea nici nu e o simplă privire, ci de fiecare dată o „întâlnire“. În privirea ce ți-o dai ție se uită un ochi mult mai adânc, deschis dinlăuntrul acelei identități cu tine însuți care prilejuieşte orice intimitate şi care, într-adevăr, face ca privitul în oglindă oamenii să-l facă fără martori, ca pe o intimă treabă sufletească. — *(CPP, 15)*

Noi, cei de azi, fiindcă suntem aşa cum suntem, înțelegem tot mai puțin ce este oglinda. Pe încetul o şi scoatem din camerele de locuit şi o surghiunim în camera de baie. Ne mai amintim însă de casele vechi, cu oglinzi mari, întinse şi mândre de locul de vază ce-l aveau, de oglinzile în cristal ce te surprindeau la treceri de praguri, aruncându-ți chipul pe care abia după aceea îl prindeai ca al tău, de oglinjoarele-n medalion ce aşteptau tainic prin colțuri de încăperi înțesate cu mobile, covoare, icoane, praf şi miros de vechi. Ochii alergau la ele ca la ghicitoare, cu nerăbdarea şi inima strânsă cu care aştepți dezvăluirile de destin.

În aceste oglinzi veneau să se privească cei ce de fiecare dată credeau că

se vor putea totuşi vedea *cum sunt*, cei ce căutau să prindă în prospeţimea primei clipe sinceritatea unei priviri pe care dragostea de sine şi foamea a ceea ce vrei să vezi o făceau de îndată să se risipească, înlocuită de un chip deznădăjduitor de al *tău*, atât de bine ştiut. Veneau cu toţii, gravi şi atenţi ca într-o luptă, veneau pe ascuns adolescenţii ce se caută cu înfrigurare pe ei înşişi şi veneau, în fine, femeile cochete ale veacurilor trecute, femei cărora oglinda le era cel mai de preţ amic şi oglindirea cea mai de seamă faptă. Dincolo de vanul îndeletnicirii lor, îngăduinţa noastră trebuie să aibă înţelegere pentru faptul sufletesc adânc trăit de frumoasele profesioniste ale oglinzii; pentru căutarea plină de încordare a chipului propriu, pentru necontenita veghe la tot ce e al tău, pentru curajul de a se vedea cu adevărat şi mai ales pentru căldura lungilor clipe de melancolie în care se priveau fără a se vedea, în care parcă tot sufletul pare a curge uşor, lin, de la tine spre chipul tău, în tristeţea tăcerii din tine. — *(CPP, 15–16)*

VIAȚA MEA

Viața merge de la sine

Plec de la faptul că viața merge de la sine. Faptul acesta este evident tuturor. Înseamnă oare că el este şi înţeles? Dacă punem acest fapt sub întrebare, se cuvine să lămurim ce înseamnă „merge“ (utilizat aici metaforic) şi „de la sine“.

Mersul vieţii nu atârnă de mine, nu trebuie să mă opintesc ca viața să „meargă“ şi nu trebuie nici măcar să-i întorc ceasul. Fireşte, trebuie să o întreţin, să-i dau tot ce este elementar, aer, hrană, somn etc. Dar simplul fapt că ea merge şi e făcută astfel încât ea *este* mersul ei („înainte“, am putea să zicem) nu depinde de mine.

Când o gândesc, banalitatea aceasta devine ciudată: eu sunt viața mea, şi totuşi ea nu atârnă de mine. De vreme ce nu am a mă strădui cu nimic pentru a o face să meargă, înseamnă că tocmai în ceea ce este ea, în necontenita ei trecere, ea este străină de mine.

„Viața mea“ cuprinde două lucruri deosebite: „viața“ şi „mea“. […] „Viața“ mea îşi vede de treaba ei, care este să meargă înainte: nu numai neatârnată de mine, dar chiar neţinând seama de mine. Iau ca pildă două extreme: *Verweile doch, du bist so schön!* („Rămâi, o, clipă, eşti atâta de frumoasă!“) şi „Uf! De-ar trece mai repede!“. La Goethe e vorba de dorința de a opri clipa frumoasă, în vreme ce dincoace, de a grăbi trecerea unui necaz, bunăoară. Nici una însă nu poate fi îndeplinită, fiindcă viața merge cum e ea, străină de dorinţele ori gândurile mele. Fireşte că pot să-mi curm viața, dar asta nu schimbă nimic: doar am ucis viața, n-am schimbat-o.

Ceea ce încerc să pun în evidenţă este străinătatea intimă din mine, care este viața mea, faptul simplu că viața mea, pe care nu pot nici să o opresc, nici să o zoresc, nici să o întârzii, mi-e străină. Faptul acesta simplu, care este însuşi lăuntrul meu, este ceva străin mie, ceea ce înseamnă că, în chip fundamental, eu sunt împărţit, trebuind să însoţesc în permanenţă acest străin din mine (*daß ich immer mitgehen muß*). *— (CPP, 106–107)*

Viața ca a mea

Să întâmpinăm acum celălalt cuvințel: „mea“. „Viața“ mea are pentru orice om un înțeles. E drept că ea îmi e străină în ceea ce este ea, numai că întotdeauna ea este a mea. Orice clipă a ei este o clipă a vieții mele, şi aceasta într-o unitate fundamentală. Punctul de referință care sunt eu însumi face parte din întregul ce este „viața mea“. De raportat, eu mă raportez fără încetare la mine. Pot să gândesc abstract „viața în genere“, s-o studiez, în biologie, dar în realitate este vorba de fiecare dată de viața unui om anume, de viața lui (posesiv).

Dar ce gândesc prin „viața mea este a mea“? Întâi am în vedere tocmai acest punct de referință: orice mi se întâmplă se raportează la mine. Ceea ce e valabil pentru orice om în aceeaşi măsură şi totodată pentru fiecare în mod unic. Unicitatea nu constă în faptul că la ceilalți nu e la fel ca la mine, ci că tocmai raportarea mea la mine nu poate fi preluată de altul, înseamnă că fiecare om are un *propriu* care stă ca un hotar de netrecut între el şi ceilalți. Tocmai acest propriu este punctul de referință sau, mai precis, este tocmai *faptul* punctului de referință.

În viața de toate zilele faptul acesta care este punctul de referință e fie acoperit prin abstractizarea lui („la fel simte fiecare om“), fie înțeles în varianta deformată a egoismului. Numai că el iese în permanență la iveală, în felul în care fiecare dintre noi vorbeşte despre sine, încercând să spună ceea ce de fapt nu se poate spune: în speță, că *lui* i s-a întâmplat ceea ce povesteşte. Propriul acesta este locul pe care nu-l poate lua nimeni altul, pentru că nimeni altul nu a trăit în locul aceluia ceea ce el a trăit. În acest sens, împărtăşirea oricărei experiențe intime este sortită de la bun început eşecului. Poate că singura cale de a reuşi acest lucru este iubirea, în măsura în care hotarul care desparte propriul meu de al altuia dispare în favoarea unui propriu lărgit.

Aşadar, ceea ce nu pot împărtăşi cu nimeni este *propriul*, faptul că viața mea mă priveşte. Iar această viață care mă priveşte nu am primit-o de la nimeni, ci ea îmi apare ca un dat. Viața mea este a mea nu numai fiindcă se raportează la mine, ci şi fiindcă îmi este dată mie s-o trăiesc. Vorba „fiecare-şi trăieşte viața lui“ nu e simplu tautologică. Fireşte că nu poți trăi viața

altuia, dar dacă pun accentul pe „a trăi“, abia atunci poți sesiza cu adevărat ce înseamnă să îți *trăieşti* viața.

[…] Dar de aici rezultă că viața şi trăirea vieții sunt două lucruri deosebite. Să fie oare aşa? Într-un fel da, într-alt fel nu. Sunt deosebite întrucât nu eu mi-am dat viața şi nu eu pot să-i schimb esența (de trecere necontenită). Dar pe de altă parte viața şi trăirea ei sunt îmbinate într-un întreg, fiindcă, o dată dată, viața e trăită ca acea unică viață de cel căruia îi e dată.

Dar dacă viața mi-e dată ca s-o trăiesc, cum anume o voi trăi? Evident, *cumva.* Acest *cum* îmi trăiesc viața este obârşia însăşi a libertății. — *(CPP, 107–109)*

Cum trebuie trăită viața?

Întrebarea „cum trebuie trăită viața?“ nu este de felul celei „cum trebuie să joc această partidă de şah“? sau al celei „cum funcționează maşina aceasta?“. Par să semene, fiindcă întrebările de acest fel țintesc, la rândul lor, spre un rost, întemeiat în primul caz în regulile jocului de şah şi, în al doilea, în funcționalitatea maşinii. În ambele, mişcările au un rost: să câştigi partide aplicând regulile jocului sau să realizezi ceea ce e menită să facă maşina dacă o mânuieşti cum trebuie.

Dar spre deosebire de şah sau de cutare maşină (ambele, născociri ale omului) viața se caracterizează prin neştiința rostului ei, ba chiar prin neputința de a spune dacă ea are sau nu vreun rost. Tot ce ştiu în cazul vieții este, cel mult, că trebuie să-i dau un sens, numai că sensuri pentru viață avem atât de multe şi de diferite, încât întrebarea „cum trebuie trăită viața?“ mă pune din nou în fața „ne-ştiinței“ mele. E ca şi cum viața ar fi o maşină despre care nu ştim cum funcționează sau care funcționează într-o grămadă de feluri, fără să ştim până la urmă la ce anume este bună. De fapt, în întrebarea aceasta fundamentală se zbat atât întrebarea practică „în ce fel să-mi trăiesc viața?“, cât şi cea teoretică „care e rostul vieții?“. Interesant este că însăşi întrebarea practică o deschide pe cea teoretică, pentru că, în absența unui răspuns la întrebarea „care este rostul vieții?“, eu n-am cum să ştiu în ce fel anume am să-mi trăiesc viața. — *(CPP, 112–113)*

Viața ca „bun“ consumabil

Viața e un „bun“ consumabil şi care se consumă singur, vrând-nevrând, şi asta e tot ce avem.

(Vezi şi *Hamlet*, IV, 4) Constatarea e devastatoare ca impresie şi se împarte în mai multe:

1) „Viața e un bun consumabil.“ Ştim cu toții că murim, dar faptul că în fiecare clipă consumăm din viața noastră e un plus. Metaforic: clepsidra.

2) A consuma din viață înseamnă a trăi în prezent, a-l trece de îndată în trecut şi a înclina cu încă o clipă balanța vieții tale spre trecut.

3) Înseamnă a te *determina* (*bestimmen*) tot mai mult.

4) Înseamnă a reduce viitorul şi, printr-asta, orizontul tău temporal cu încă o clipă.

5) Viața se *consumă* singură, vrând-nevrând, şi asta e „temporalitatea“ noastră: nu *eu* îmi consum viața, ci ea se consumă singură. Deci la *Geworfenheit*, „starea de aruncare“, trebuie să adaug o *Selbstbestimmung*, „autodeterminare“, prin *Lebenszehrung*, „consumare a vieții“.

6) Asta e toată „viața“ mea şi nu e un „univers“, o „lume“, ci o biată viață ce se consumă fără *voia* mea, marcându-mi astfel necontenit temporalitatea.

7) Această *Selbstzehrung* (autoconsum) vrând-nevrând nu are nimic spațial, ci e temporalitate pură.

8) Autoconsumul creează subiectivitatea ca prioritate, creează pe *Jemeinigkeit*, „faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu“. Viața mea se consumă singură şi nu se schimbă nimic în lume, dar pentru mine şi doar pentru mine acesta e actul principal al vieții. — *(MEM, 237–238)*

DESPRE UNICITATE

Specificul individual

…oare câte feluri de unicităţi individuale or fi, aşa cum inconfundabile rămân pentru fiecare individ amprentele digitale? Cu unele feluri de unicitate ne naştem şi murim (vezi tocmai amprentele digitale), altele se schimbă pe ici, pe colo, cu vârsta (mersul, bunăoară) sau în funcţie de dispoziţie (timbrul vocii), altele se aseamănă mai mult sau mai puţin cu ale altora (vocea, de exemplu), altele suferă influenţe de la alţii etc. Întrebarea este dacă putem vorbi de un temei din care pornesc toate. Şi dacă există, atunci cum se specifică el, adică în ce raport stă temeiul cu fiecare specific? Pe de altă parte, suntem în bună măsură „gen“ (ca oameni) şi aşa îi şi vedem şi îi descriem pe ceilalţi, folosind categorii generale. Spunem de unul sau de altul că e fălos, ambiţios, urât, bun etc., care, toate, sunt noţiuni, deci abstractizări, care nu prind specificul cuiva şi pentru care cuvintele se dovedesc a nu fi instrumentele potrivite. Dar *a cunoaşte* pe cineva implică tocmai acest specific individual, de pildă vocea la telefon (ne recunoaştem prietenii dintr-un simplu „alo!“), mersul (e îndeajuns să surprind o persoană cunoscută din spate, o secundă doar, pentru a o identifica) etc. Cum cunoaştem noi „specificul“ acesta, pe care totuşi nu-l putem spune? Ce cunoaştere neexprimabilă este acest „un nu ştiu cum, un nu ştiu ce“? — (*CPP*, 191)

Unicitatea individuală văzută din afară

Şi, în sfârşit, cealaltă latură a problemei: că acest specific individual mă exprimă, dar *mă exprimă* în aşa fel încât ceilalţi mă văd, mă aud ş.a.m.d., în vreme ce eu nu. Ceilalţi pot şti specificul meu individual, iar eu nu pot. Îmi recunosc anevoie glasul când îl aud înregistrat (şi lucrul acesta poate chiar să mă surprindă în chip neplăcut), mă surprinde chipul meu reflectat într-o

vitrină, sunt singurul care nu îmi cunosc mersul, nu sunt deloc conştient de *felul* în care vorbesc, deşi toate acestea le sunt celorlalţi accesibile. Mie tocmai acest specific îmi este inaccesibil. Şi asta nu din nepăsare, şi nici din mărginirea minţii. — (*CPP, 192)*

Unicitatea lăuntrică

[Dar] cum arată latura lăuntrică existenţială a propriului, a individualului – fiecare om îşi trăieşte viaţa ca a lui şi numai a lui, ca pe *propria* lui viaţă, în care tot ce simte, gândeşte, imaginează este vrând-nevrând raportat la el, adică într-un fel care rămâne complet diferit de tot ce ştie despre ceilalţi, de tot ce i se spune şi ştie despre ceilalţi. Durerea mea de măsele este pentru stomatolog ceva „obiectiv“ şi, oricât de mult s-ar strădui el să „participe“ la ea, ea reprezintă cu totul altceva decât atunci când îl doare pe el măseaua. Tot ce pățesc sau fac are din capul locului mai mare importanță pentru mine decât ce pățesc sau fac alții. Şi asta nu din egoism, ci pentru că aceasta este în mod obiectiv natura lăuntrică a individualului. Eu sunt pentru mine în chip *originar* „important“. „Importanța“ însăşi este o proprietate izvorâtă din dialogul permanent şi apriori purtat de mine cu mine însumi sau, altfel spus, din deosebirea fundamentală dintre mine (ca originar şi apriori „important“) şi tot restul care se întinde dincolo de granițele acestui eu originar. Mai mult: existențial vorbind, omul trăieşte o viață în care *„es geht um sich selbst*“ (Heidegger), adică e vorba de el şi numai de el, ceea ce înseamnă că existența mea este *centrată* pe mine. Această imediatitate a mea cu mine este *propriul* meu, inexprimabil, neanalizabil, pe scurt *un dat*.

[…] Concluzia este că port cu mine acest propriu, că sunt închis în el, şi că el este închis tuturor celorlalţi tocmai în caracterul lui de propriu, care face din existența mea o unicitate a mea pentru mine. Tot restul este pentru mine, oricât de mult aş simpatiza cu el, cumva altcineva ori altceva, fundamental deosebit tocmai pentru că se raportează la unicitatea mea cu mine însumi. — *(CPP, 194–195)*

Iată, de pildă, sala de aşteptare a unui medic. Fiecare bolnav stă aici închis în durerea lui (cât de importantă!), netransmisibilă nici celorlalţi în

ceea ce are ea propriu (deşi fiecare este aici, cu durerea lui, extrem de importantă şi, în principiu, suferă la fel de tare ca fiecare dintre ceilalţi) şi nici doctorului, pentru care ei nu sunt decât cazuri. Uniți fiind în suferința şi în aşteptarea lor, importanța durerii fiecăruia în imediatitatea ei unică îi desparte în două feluri: pe de o parte, față de imediatitatea durerii celorlalți, considerată fiecare în parte (fiecare nu îşi poate simți decât durerea lui), şi, pe de altă parte, față de obiectivitatea medicului, care nu poate simți nici una dintre durerile pacienților săi în imediatitatea ei, putând doar să le încadreze pe fiecare în ştiința lui obiectivă (pornind de la simptome, analize etc.). Între fiecare dintre ei şi, apoi, între fiecare dintre ei şi medic este acelaşi incomunicabil, consecință directă a imediatității unicității.

Să luăm alt exemplu: un cutremur. Aflăm că au fost atâția morți, atâția răniți, atâtea case distruse etc. O ştire, o „simplă“ ştire. Putem trece nepăsători la altă ştire sau, dacă suntem mai sensibili, dăm cu tristețe din cap, țâțâim, „compătimim“ şi, dacă avem cui spune, spunem cât de mult ne afectează ştirea. Ce înseamnă însă această ştire? Că au fost „afectați“ atâția şi atâția oameni. Cifra, cantitatea, neutralizează şi ascunde tot atâtea catastrofe individuale: suferința celor prinşi sub dărâmături, părți ale trupului zdrobite, panica şi disperarea celui rămas singur sub grinzile căzute peste el, gemetele răniților, moartea lentă a unora, pierderea unei ființe dragi sau, în cel mai bun caz, „doar“ pierderea adăpostului, a avutului etc. Catastrofa este individuală, cantitativă nu este decât amploarea ei. Aici reiese cât se poate de limpede abisul care persistă între caracterul obiectiv şi imediatul unicității, şi tot de aici iese la lumină relația fundamentală dintre unic şi număr […], care face ca un cutremur, o catastrofă, să poată deveni o ştire în cifre. — *(CPP, 200–201)*

„Meitatea“

„Meitatea“ mă în-singur-ează (singur–singular = *unic*, în latină *singulus*, „fiecare în particular“), formând o despărțire fundamentală între mine şi lume. Asta nu înseamnă că sunt singur pe lume, sunt chiar o parte a ei, figurez în ea şi ştiu asta foarte bine, dar totodată, prin meitatea mea, sunt oarecum rupt de lume în lume, sunt singur cu lumea, sunt unic pe lume.

Singurătatea proprie meității nu este solitudinea, ci faptul că în afara relației simple „de la mine spre afară“, care mă situează în lume, mai am relația „de la mine spre mine“, care nu este numai „viață interioară“ sau „reflexie“ (Leibniz) sau izolare, ci o altă aşezare în lume decât cea exterioară. Tocmai această „altă“ aşezare în lume răsuceşte ordinea dintâi prin raportarea la mine a orice (meitatea ca *imediatitate*), şi ca atare constituie o obârşie singulară care, prin ceea ce o caracterizează (importanța născută din legătura mea cu mine, memoria mea, viitorul meu, imaginație, gândire etc.), creează astfel unicitatea mea. Meitatea face, aşadar, cu putință o altă lume sau, mai precis, o lume altfel văzută, o lume centrată asupră-mi tocmai pentru că temeiul ei este relația meității, înțeleasă nu ca un adaos, ci ca structură fundamentală, ca fel de a fi. Imediatitatea meității înseamnă că pentru mine sunt unic prin structură, iar „pentru mine“ nu înseamnă „după părerea mea“, ci, invers, părerea mea se întemeiază pe acest „pentru mine“, ca relație fundamentală ce întemeiază în chip real unicitatea mea. Iar „unicitate“ nu înseamnă aici că sunt aici altfel decât oricare altul, ci că, prin relația meității, sunt singular ca în-singurat, condamnat în temelia raportării la mine ca fel de a fi. Sunt unic pentru că sunt raportat la mine. Fireşte – am spus asta până acum de mai multe ori –, această raportare este identică la toți, *dar însăşi raportarea creează unicitate prin însingurarea pe care o implică*. Raportarea la mine, *ca fel de a fi* prin imediatitatea ei, mă rupe de lume, pe care o dobândesc prin senzații, cunoaştere etc. Astfel am o altă lume, lăuntrică, cu memoria mea, viitorul meu, imaginația *mea*, importantul *meu*, o lume care e singulară, unică, numai fiindcă este *a mea*. Să numim această lume „meitate–singularitate–unicitate“. — (*CPP, 206–207)*

Concluzia la tot ce am scris până acum este următoarea: am, pe de o parte, o unicitate a mea ex-pusă, care poate fi văzută şi prinsă de alții, dar inaccesibilă mie, iar pe de altă parte, o unicitate lăuntrică, evidentă şi continuă pentru mine, dar inaccesibilă celorlalți. Ceea ce mi se înfățişează clar este că *există* cele două unicități şi că ele există ca date, ireductibile, şi oarecum părând a fi străine una față de cealaltă. — *(CPP, 195)*

PLECĂRI DIN PREZENT

Cinci feluri de a părăsi prezentul

Sunt mai multe feluri de a părăsi prezentul:
1) Îmi îndrept atenţia spre ceva trecut.
2) Îmi îndrept atenţia spre ceva viitor.
3) Îmi îndrept atenţia spre alt loc decât aici.
4) Gândesc abstract (de pildă calculez 32 × 3).
5) Îmi imaginez ceva.

[…] Desigur, cele cinci puncte pot fi împărţite în două grupe: primele trei se referă la ceva ca existent (ontic), ultimele două, nu.

[…] Dar cum pot să-mi întorc atenţia, ca şi cum aş avea un volan, înspre altă ipostază a timpului ori a spaţiului sau să mă cufund în calcule ori în jocul imaginaţiei? — *(CPP, 93–94)*

Plecări voluntare şi involuntare

Trebuie să ţin seama atunci de caracterul voluntar sau involuntar al plecărilor din prezent. Uneori, fără să vreau, îmi amintesc de ceva, alteori, în frică, de pildă, nu mă pot împiedica să mă gândesc la ceva viitor, alteori mă fură imaginaţia şi scornesc fără să vreau cine ştie ce. Doar gândirea abstractă cred că e totdeauna voluntară, dar şi aici e de gândit de unde ne vin ideile. Deocamdată toate plecările involuntare din prezent îmi sunt misterioase.

Fireşte, „plecări din prezent“ e un fel (nepotrivit) de a vorbi, fiindcă toate se întâmplă într-un prezent, adică au caracterul de *acum*, în înţelesul: îmi amintesc acum, plănuiesc acum etc. şi, în genere, orice fac nu pot face decât acum. Tot timpul e vorba doar de conţinutul cu care umplu prezentul, adică bunăoară acum sunt în amintire, acum în viitor etc. În vorbirea obişnuită se spune „e cufundat în trecut“, „trăieşte în viitor“, „e cu capul în nori“ etc.,

dar ştim foarte bine că de fiecare dată este vorba de prezent.

Să ne ferim de capcanele vorbirii metaforice, fiindcă în egală măsură putem spune fie că „plecăm din“ prezent, fie că „aducem în“ prezent trecutul, viitorul etc. Oricum, în toate aceste cazuri, substituim prezentului altceva. — *(CPP, 95–96)*

Ce se poate face în prezent

Sunt trei lucruri ce nu se pot petrece decât în prezent: 1) să fac; 2) să simt; 3) să iubesc. Tot ce simt (aud, văd etc.) şi tot ce fac (acţiuni), mai ales dragostea, se petrec întotdeauna în prezent. Or, acestea sunt cele două clase (simt şi fac) prin care sunt (pasiv şi activ) în contact cu lumea. Altfel spus, ele sunt interacţiuni eu–lume. (Ceea ce nu înseamnă că orice prezent e interacţiune.)

La acest nivel, lucrurile par a fi simple sau simplificabile: sunt afectat prin simţuri şi reacţionez prin fapte (în sensul larg al cuvântului), ca într-un fel de circuit. Multe dintre cele ce ni se întâmplă par a putea fi reduse astfel, iar celelalte pot fi raportate indirect la asta (*nihil est in intellectu…*).

Tot restul a fost considerat ca „activitate complexă a creierului“, urmă a carierei strălucite făcute de *nous*, respectiv *animus*, respectiv *Geist*, „spirit“. Timpul în ipostazele lui nu a fost luat în considerare. Or, mi se pare esenţial nu numai faptul că pot să nu fac nimic, dar şi că pot să mă sustrag (sau cvasi-sustrag) şi simţurilor, să ajung ca nici măcar să nu mai contemplu, pe scurt, că pot pur şi simplu să părăsesc prezentul. Evident, nu ies din prezenţa mea, dar ies din prezentul meu.

Oricât ar suna de paradoxal, în acest caz prezentul meu e constituit dintr-o absenţă a mea (amintire, plănuire, gândire abstractă etc.) sau, mai simplu, interacţiunea eu–lume este întreruptă. Tocmai asta este: că ceea ce nu poate fi decât prezent (simţul, fapta) este înlocuit prin ceea ce nu poate fi prezent (trecutul amintirii, viitorul intenţiei etc.).

Rezumând: există o zonă a interacţiunii cu lumea (simţurile şi faptele) şi o zonă a non-interacţiunii (cele cinci puncte de mai sus). Una are caracterul prezentului, cealaltă, nu. Ceea ce nu e prezent constituie un orizont omenesc în dimensiunile temporal–spaţial–raţional–imaginativ, care poate

fi descris structural. — *(CPP, 99–100)*

Forța prezentului

Adevărul e că, din toate cele trei ipostaze temporale, abia în prezent se vede ceea ce suntem cu adevărat. Pornind de la prezent pot afla cine sunt. El este de fapt locul eului şi aici, în prezent, se joacă existența noastră. Viitorul este posibilitate, trecutul s-a dus. Prezentul, în schimb, ne generează fără încetare: el este izvorul unei bune cunoaşteri de sine oarecum imediate, în care rolul autofalsificării este cel mai redus.

De aceea *munca concretă*. Munca concretă poate fi sau o creație febrilă şi inspirată, sau una căznită şi elaborată. Din ambele am foarte multe de învățat. Ele mă obligă tot timpul să mă întreb: unde am dificultăți? unde am nereuşite? Lupta aceasta de a-ți prinde propriul gând şi de a-l formula este o excelentă metodă de a ajunge la tine. A ajunge să ştii ce gândeşti presupune un efort ieşit din comun şi abia când devii atent la dificultatea exteriorizării gândului tău începi să te cunoşti. E de ajuns să te uiți la manuscrisele scriitorilor celebri ca să vezi cât de deosebiți sunt oamenii şi cât de diferit e drumul prin care fiecare ajunge la el. — *(CBM, 58–59)*

Acum şi prezent

Acum este necontenit, dar nu totdeauna trăim în prezent, ci, mai adesea, îl acoperim prin planuri de viitor, amintiri, gândire abstractă, imaginație, dorințe etc.

Când mă uit la o privelişte sau la o bătaie pe stradă este *acum* şi sunt *prezent*. Trăiesc prezentul, ca să zic aşa. Când mă cufund însă în amintiri sau raționez abstract (o demonstrație matematică, bunăoară), nu trăiesc în prezent, ci „altundeva“, deşi conținutul conştiinței mele este tot în şirul de acum-uri. Se spune că sunt absent. Mai tot timpul năpădim prezentul nostru cu asemenea absențe: facem planuri, gândim abstract. Acum-ul este un punct în care se întâlnesc trecutul, viitorul, imaginația, gândirea abstractă etc. Sunt atâtea feluri de evadare din prezent, încât trăirea prezentului (mai

ales la intelectuali) ajunge să fie o excepție. Nu este vorba numai de ecstasis-urile existențiale, trecut, viitor, ci şi de toate celelalte înşirate aici, aşa încât ajung să fac o deosebire fundamentală între trăirea prezentului şi toate evadările posibile.

Fireşte, şi evadările se petrec în timpul meu: *acum* gândesc un raționament (ceea ce este un proces temporal), *acum* îmi amintesc etc. Dar ele nu implică prezentul, ci, dimpotrivă, amintirile implică trecutul, planurile implică viitorul, un raționament matematic implică un adevăr „în afara timpului“.

Aşadar, mă întreb:

1) ce este prezentul trăit?

2) cum este cu putință evadarea din prezent?

1. Primul gând este că prezentul (trăirea lui) implică un fel de simultaneitate: dacă privesc o bătaie pe stradă, sunt prezent acolo, este o concomitență între mine privitor şi ce se întâmplă. Numai că nu despre simultaneitatea spațială este vorba, pentru că aş putea să privesc şi să mă gândesc la altceva, cum se întâmplă, de pildă, în tren, când priveşti pe geam şi te fură gândurile aiurea sau când te uiți la laptele de pe aragaz şi îți pleacă gândurile până ce dă laptele în foc.

Dar atunci simultaneitatea a ce cu ce? Or, tocmai, nu este simultaneitate a ceva cu ceva, ci simultaneitatea implicată în ceea ce îndeobşte înțelegem prin existență (*Sein*). Deosebirea între ceva şi ceva, bunăoară între mine şi lume, este secundară, în înțelesul că vine după existență, în afara ei. Existența este prin sine însăşi totală şi, de fiecare dată, momentană, adică în trecere. Prezența este rămânerea în existență, însoțirea ei clipă de clipă, acum şi iar acum, în trecerea ei. Acum-ul în care sunt prezent este tocmai prezența în existență (*Sein*).

În viața de toate zilele trăim în existență, dar nu cu „sentimentul“ existenței: facem ceva, mergem, venim şi suntem astfel în întregul care este existența, fără să ne gândim la existență. Doar uneori, poate, privind de pe vârful muntelui, poate noaptea privind cerul înstelat, ne dăm seama că există existența (*daß das Sein west*) cu noi cu tot, ca un fior. Atunci suntem, cumva, scoşi din trebăluială şi cufundați în întregul existenței atotcuprinzătoare şi existăm cu existența. Nu pentru că spațiul ce îl

cuprindem este atât de întins, ci pentru că tocmai cuprinsul spațiului ne eliberează spre pura existență ca şi cum am „auzi“ cum trece existența, cum curge.

Acum-ul acestei trăiri este deosebit de cel al fulgerării clipei (în orgasm, de pildă), deoarece nu ascute clipa, nu o deosebeşte cu totul de celelalte, ci o curăță până la „doar trecerea existenței“. Ea stă, oarecum, la temelia vieții noastre, mai adesea nesimțită, pentru că o acoperim cu îndeletniciri.

Firesc trăim în îndeletniciri cu preajma noastră, care ne închid ca într-o lume mică, înstrăinându-ne de lumea mare şi, cu atât mai mult, de existență. Oricât am împinge zările, până la galaxii, le facem preajmă. Nu de distanța măsurată atârnă ajungerea la existență, ca dovadă că plictiseala ne duce mai degrabă la ea decât navele spațiale.

În substratul existenței se înscriu într-un fel îndeletnicirile noastre. — *(CT, 291–293)*

În viața de toate zilele sunt amestecate, întrețesute, trecutul, prezentul, viitorul etc. Trăiesc prezentul, cu orizontul lui spațial şi cu „dincolo“-ul pe care îl suscită, dar şi cu trecutul ce-i stă la bază şi deopotrivă cu viitorul spre care, vreau-nu vreau, sunt totdeauna aplecat; şi mai şi gândesc totodată, iar cu gândul la viitor îmi imaginez. Toate acestea sunt atât de întrețesute, încât nici nu-mi dau seama când lunec de la una la alta. — *(CPP, 101)*

Ce discipline au dat culturii cele cinci plecări din prezent?

– plecarea spațială: geografia, cosmologia
– plecarea în trecut: istoria, cosmogonia
– plecarea în viitor: prezicerile, ghicitul, prognoza, planificarea
– plecarea în gândirea abstractă: filozofia, ştiința
– plecarea în imaginație: artele

Ce a dat trăirea prezentului?

– plăcerea simțurilor
– etica, gimnastica şi tehnica *practicate*. — *(CPP, 103)*

SOCRATE

Socrate ca temelie a spiritului occidental

Afirmând că „ştie că nu ştie“, Socrate instituia, şi ştia că instituie, ceva epocal. Tăria lui zace în curajul cu care a rămas în zona lui „nu ştiu“, zonă pe care a încercat să o limpezească şi cu care a ajuns să se identifice. Măreția lui nu poate fi măsurată, fiindcă nimeni, nici înaintea lui, nici după el, n-a avut asemenea tărie, asemenea curaj. Ceea ce a izbutit el a fost cea mai de seamă aşezare a spiritualității occidentale. El este de aceea o temelie a spiritului occidental. Începând cu Socrate, în toată cultura occidentală, orice cunoaştere se va întemeia pe o metodă; până şi iubirea este concepută de Sf. Augustin ca o metodă de cunoaştere. De la Socrate încoace, cunoaşterea occidentală nu mai găseşte, ci obține ştiutul; căci ea pleacă întotdeauna de la un „ştiu“ negativ, adică de la „ştiu că nu ştiu“. Temeiul culturii occidentale este acest „nu ştiu“ fundamental, care deschide orizontul dinamic al unei *mathesis universalis* metodice. — (*CBM, 147–148)*

„Ce gândeşti“ şi „cum trăieşti“ la Socrate

Potrivit lui Socrate viața trebuie luată ca un întreg (v. *Protagoras*, 361 d, unde Socrate îi spune lui Protagoras că, luându-l pildă pe Prometeu, el se îngrijeşte de viața lui „în întregul ei“). Încep să fiu cu adevărat, potrivit viziunii socratice, în clipa în care am hotărât asupra acestui întreg: viața mea. […]

Pentru Socrate, „ce eşti“ este legat de „ce gândeşti“. Din punctul lui de vedere nici unul dintre gândurile tale nu este străin de ceea ce eşti. Opera lui Socrate este de aceea viața lui, *agón*-ul lui (evident, nu în sensul de biografie). Nu poți pricepe cum gândea el decât dacă ştii cum a trăit; iar aici nu e vorba de o concordanță, ci de faptul că viața lui este filozofia lui.

Viaţa lui Socrate. Ea vine din credinţa lui în toate câte i s-au dezvăluit: mai întâi că moartea te face să-ţi pui problema sensului vieţii; apoi, că sensul vieţii este o chestiune de a şti ce e bine şi ce e rău şi că în această zonă a lui a şti ce e bine şi ce e rău omul însuşi este întrebare; şi, în fine, că omul trebuie să-şi ia viaţa ca un întreg şi să încerce să afle împreună cu ceilalţi ce sunt cu adevărat binele şi răul, chiar dacă nu are prea multe şanse de reuşită. — *(CBM, 160–161)*

De ce filozofia este primejdioasă?

Viaţa de toate zilele se trăieşte, într-un fel, pe sine; ea este *das sich selbst lebende Leben*. Ea este asemenea unui angrenaj ale cărui rotiţe se învârtesc singure, fără o contribuţie prea mare din partea mea. Debusolarea în care mă aruncă Socrate ameninţă tocmai această curgere de la sine a vieţii mele. Ea mă face să pun la îndoială tot ceea ce ştiu despre bine şi rău, şi acest lucru reprezintă ceva periculos pentru mine. A ieşi din vânzoleala mea cotidiană şi a mă ocupa cu problema sensului vieţii mele este ceva îndreptat împotriva mea.

Socrate a filozofat întreaga sa viaţă. El este de aceea altfel decât noi, care suntem, în vieţile noastre, angrenaţi în multe lucruri. Această monomanie a lui Socrate, ce l-a făcut să refuze instalarea într-o *Weltanschauung* bine ordonată, este cea care i-a adus moartea. Ea, această preocupare filozofică obsesivă, este de aceea îndreptată împotriva noastră, a celor care nu vrem să ieşim din viaţa noastră de zi cu zi. Socrate suceşte total lucrurile pe care eu credeam că le ştiu, le extrage din angrenajul în care ele erau deja prinse în viaţa mea cotidiană. Orice gândire care suceşte total lucrurile pe care eu credeam că le ştiu este filozofie, şi ea este primejdioasă, căci ameninţă curgerea vieţii mele de zi cu zi. Înfruntarea dintre Socrate şi cetatea Atenei este paradigma înfruntării dintre filozofie şi opinia publică.

Dar nu numai filozofia îmi ameninţă viaţa mea cotidiană. Socrate le răspunde acuzatorilor săi că el nu a spus şi nu va spune decât adevărul (17 b). Dar atunci, dacă îl credem pe Socrate, înseamnă că adevărul este considerat de acuzatori a fi primejdios. Când este aşadar adevărul primejdios? Atunci când el dezvăluie *inautenticul* omului, societăţii şi

cunoaşterii. Şi, dacă îl luăm în serios pe Socrate atunci când spune că este în slujba divinului, înseamnă că nu numai filozofia şi adevărul ne pun în primejdie viața noastră de toate zilele, ci şi divinul. Socrate este în slujba divinului, dar împotriva vieții fiecăruia dintre noi; el este singurul filozof care a răsturnat lucrurile şi a mers până la capăt.

Mergând până la capăt, el nu a reuşit însă să purifice cetatea. „Multe duşmănii mi-am ridicat dintr-o asemenea cercetare, şi încă dintre cele mai grele şi primejdioase“, spune el în pledoaria sa (23 a). Dovedind concetățenilor săi că nu ştiu ceea ce ei cred că ştiu, Socrate şi-a atras ura lor. El a pus sub semnul întrebării chiar temeiurile opiniei publice, iar opinia publică s-a apărat şi l-a condamnat la moarte. Atunci când filozofia întreabă „ce e binele?“, filozofia se apropie de o zonă sacră. Numai că cetății nu-i place să se pună în discuție – nici chiar spre lămurire – lucrurile sacre.

Viața lui Socrate. Este ea demnă de urmat? A avut el oare dreptate? — *(CBM, 162–164)*

Compromis

Socrate voia ca noi să ne luăm viața ca un întreg. Dacă nu iau viața ca un întreg, atunci rătăcesc, *planó, ich gehe hin und her*, merg când „hăis“, când „cea“. Dar, dacă iau viața ca un întreg, atunci ar trebui să fac în aşa fel încât acest întreg să nu fie contradictoriu. Ce înseamnă o viață necontradictorie? Înseamnă, în primul rând, o viață fără compromisuri. Acum, când fac un compromis? Când ceva de interes vital pentru mine este amenințat; căci viața e bunul cel mai de preț, iar tot ce o apără este bun. Compromisul îmi apără aşadar viața, dar îmi ia coerența ei. Dar tocmai această poziție o atacă Socrate. Pentru el nu viața în sine, trăită oricum, este bunul cel mai de preț, ci felul cum o trăiesc, adică coerența ei. Cine are deci dreptate – Socrate, sau noi?

Dacă Socrate are dreptate, atunci toate ne sunt străine, în afară de viața noastră. Dacă el are dreptate, noi nu trăim în adevăr şi nu suntem, ca el, paradigmatici. Dacă el are dreptate, atunci, cum îi spune Callicles în *Gorgias*, „viața noastră e întoarsă pe dos“ (481 c). Dacă Socrate are dreptate şi ceea ce este cu adevărat esențial este să te preocupi de viața ta, atunci

fiecare ar trebui să încerce să afle ce e cu el, chiar dacă acest lucru nu are mari şanse de reuşită. Numai că mesajul lui Socrate nu este pentru toată lumea, aşa cum este cel al lui Isus.

Socrate avea dreptate atunci, şi are şi astăzi. Nimic nu s-a schimbat în ce priveşte *ta mégista*, lucrurile cele mai de seamă. La fel le mânuim şi azi, aşa cum le mânuiam şi pe vremea lui. Iată, 2 400 de ani în care am stat pe loc în ce priveşte lucrurile cele mai însemnate. Care cetate ar recunoaşte azi acest lucru?

Poți să te ocupi toată viața cu filatelia sau cu o problemă de matematică. Dar ce periculos şi dificil e să iei în serios încercarea de a afla ce e cu tine! *— (CBM, 167–168)*

GREŞEALA

Feluri de greşeli

Ne putem întreba de la bun început care este *domeniul greşelii*. Am putea enumera: a greşi ținta, a nu nimeri (în *Iliada* şi *Odiseea*, apoi la Eschil), a se rătăci (în sensul de „a greşi calea“), a avea o părere falsă, a se abate de la adevăr, a neglija (Eschil, *Agamemnon*, 213), a confunda (*Republica*, 334 c), a executa greşit, a se face vinovat etc.

Cred că, în general, greşelile se împart în:

1. greşeli în făptuirea a ceva, în acțiuni exterioare, în „executare“, de la rătăcirea drumului şi până la greşeli în aparate sofisticate;

2. greşeli față de tine însuți: aprecieri greşite ale performanței proprii, hotărâri cu efecte dezastruoase, pripeli, ratarea unor ocazii etc.;

3. greşeli față de semeni: gafe, vinovății, păcate etc.;

4. greşeli în raționament, de la simple greşeli aritmetice până la mari teorii greşite;

5. greşeli senzoriale: confuzii, halucinații etc. — *(CPP, 47)*

Natura greşelii

Care este natura greşelii? Schematic, răspunsurile ce pot fi date ar fi trei:

a) greşeala este în natura omului şi este primordială: *errare humanum est*, doctrina creştină, dar şi cea a filozofiei indiene, de pildă;

b) greşeala este „doar o greşeală“, este superficială la om, căci în sinea lui el are adevărurile: *anámnesis* la Platon (definirea lui „a învăța“ ca „a-şi reaminti“), dar în parte şi teoria ideilor înnăscute (vezi şi Leibniz, Gerhardt VII, 61 şi urm.);

c) omul se naşte neajutorat şi toată viața trebuie să învețe să se adapteze, să-şi îndrepte greşelile, să stea sub un necontenit *feed-back*. Acest lucru duce, la nivel biologic, la un soi neortodox de evoluționism, iar în domeniul

raţiunii, la progresismul inerent ştiinţei moderne.

Nici unul dintre aceste răspunsuri nu îmi pare satisfăcător. Primele două mută problema în metafizic şi orice metafizică poate fi adevărată sau falsă. Al treilea se întemeiază pe o experienţă faptică unanim verificată şi verificabilă, dar aici problema se mută în cea a bivalenţei adevăr–fals, în care falsul este o greşeală constantă, o greşeală *post-festum*, o greşeală depăşită, şi nu una primordială. Înseamnă că aplecarea asupra naturii ei e ratată. Îndreptarea greşelii *presupune* greşeala ca premisă de sine stătătoare şi, prin depăşirea ei „în adevăr“, ea e anulată, e îngropată. Istoria ştiinţei e mai plină de cimitire decât de cuceriri valabile. Desigur, pot teoretiza greşeala enunţând falsibilitatea oricărei teorii, dar în felul acesta nu fac decât să statornicesc posibilitatea inerentă a falsului, lucru pe care Socrate l-a spus şi l-a arătat mult mai temeinic acum mai bine de două milenii. — *(CPP, 48–49)*

Greşelile proprii

Aceasta este cea mai serioasă sursă de autofalsificare care provine din trecut. Nimeni nu e mai „trucangiu“ decât suntem noi cu noi înşine. N-am întâlnit escroc mai mare decât este omul cu sine însuşi. Orice greşeală impietează asupra imaginii pe care ţi-o faci despre tine. Or, e curios să vezi cum întotdeauna câştigă imaginea şi niciodată greşeala. Aceasta este fie escamotată, fie pusă pe seama altuia (aici femeile excelează), fie este uitată prin voinţă subconştientă. Şi e uimitor să vezi cât de bine funcţionează această voinţă subconştientă a uitării. Oamenii îşi aduc foarte bine aminte de momentele reuşitelor lor, dar îşi amintesc cu mare efort de greşelile grave pe care le-au făcut.

De ce se întâmplă aşa? Pentru că o greşeală nu este de fapt niciodată terminată. Ea trebuie închisă cumva şi modul cel mai simplu de a o închide este uitarea ei. E greu să termini o greşeală. E foarte uşor să termini un succes: te caţări pe el şi de acolo priveşti cu mândrie în jos. Dar cu o greşeală ce faci? Ţi-o asumi? Recunoşti că ai făcut-o? Vă rog respectuos să învăţaţi ce să faceţi cu greşelile dumneavoastră! Trebuie să le priviţi în faţă, ca pe cel mai fecund izvor de sine. Nu există sursă mai bună a cunoaşterii

de sine decât dialogul cu greşeala care îţi aparţine: a o asuma, a vrea mai târziu să o eviţi, a o transforma, a-i vindeca sursa. — *(CBM, 60–61)*

Destin şi greşeli

– Gama largă a greşelilor e dăunătoare, pentru că suntem înclinaţi să tratăm greşelile grave la fel ca pe cele minore;

– Greşeli, păcate;

– Suntem supuşi greşelii, adică funciar păcătoşi, sau salvabili?

– Atitudini faţă de greşeli:

a) trecem indiferenţi;

b) ne mirăm, le „explicăm“, aruncăm vina pe alţii, sau ne găsim scuze;

c) le „analizăm“ şi luăm măsuri să nu se repete;

d) ni le *asumăm* ca reprezentative pentru noi;

e) le corelăm, într-o teorie generală a erorii şi a naturii umane.

– Adiacente: eroare, fals;

– Destin, soartă, ursită, predestinare (*sors*, *sortis*; *destino*, *-are* = a fixa, a determina; *destinatio*, *-onis* = determinare);

– Greşeala – abatere de la ce? De la normă (morală, religioasă, tehnică);

– Greşeala împinge la o relaţie cu tine însuţi: eşti pus faţă în faţă cu un alter-ego: tu, cel care a greşit;

– Greşeala de obicei ne *surprinde* (pentru că, dacă ştiam, o evitam), ne dezvăluie ceva ce nu ştiam despre noi şi care e rău, adică ne dezvăluie eroarea despre noi, eroarea în care trăiam;

Dar cât ne cunoaştem? Cine e cel ce e pus în faţa greşelii şi cine e greşitorul? Tot eu. Deci:

– Greşeala e o identificare (evident, când mi-o *asum*);

– Minimalizarea greşelii ca autoapărare;

– Voinţa – stăpânire de sine: înseamnă că trebuie să lupt contra mea? Că sunt rău făcut?

– Nesupunerea faţă de normă, dreptul de a *şoca*. — *(S, 227–228)*

Greşeală (eroare) şi minciună

Principial, eroarea este falsul în căutarea adevărului, pe când minciuna este falsificarea unui adevăr ştiut. De unde: eroarea se raportează la o realitate obiectivă (îndeosebi „naturală“, fizică), pe când minciuna este intersubiectivă, recte socială. Sistemul ptolemeic a fost eronat, cel copernican ori relativist este deocamdată adevărat. De la unul la celălalt se poate spune că s-a progresat. Minciuna este ascunderea intenționată, față de altul sau alții, a unui adevăr ştiut sau prezentarea unei alte realități decât cea ştiut adevărată.

Câtă vreme se aplică unor domenii diferite (Fizic, pe de o parte, şi Social, Psihologic, pe de alta), par cu totul deosebite. Neajunsul începe când socialul este considerat domeniu de realitate tot atât de „ştiințificabil“ ca fizicul, ceea ce, ținând seama de complexitatea fenomenelor sociale, este, deocamdată, nepotrivit. Apar astfel teoriile politico-economice aşa-zis „ştiințifice“. Din păcate, aplicarea lor se face fără pilonul de bază al metodei ştiințifice, experiența, care aici nu e cu putință ori se neglijează şi, ceea ce e mai grav, se aplică asupra societății, adică a oamenilor. Dar şi mai grav este că: teoriile politico-economice eronate nu duc la renunțare sau la corectarea lor, ci la încăpățânarea de a le prezenta drept adevărate, deci la minciună, ridicată la nivelul puterii – minciuna politică.

Minciuna ridicată la rangul politic are drept consecințe:

1. Înțepenirea teoriei ca adevăr absolut (deci închiderea posibilității de corectare sau părăsire) şi represiunea;

2. Otrăvirea sistemului informațional social (aşa-numita „transparență“);

3. Antrenează un număr mai larg de indivizi (şefi mari şi mici), astfel încât lunecă de la doctrină la interes personal legat de gradul de putere. Ierarhia devine o legătură de interese (relații). — *(S, 130–131)*

CONTEMPORANEITATE

Progresul şi contemporaneitatea

Contemporaneitatea dă o anumită superioritate celui care ştie „ce se…“: ce se poartă, ce se spune, ce se ştie, ce se face şi ce nu se face, ce e şic şi ce nu e. Este superioritatea lui *up-to-date*. Iar această superioritate a celui care ține pasul este mult mai vizibilă în vremurile noastre, tocmai pentru că schimbările sunt mai iuți. Ideea de progres aduce astăzi cu sine şi o obsesie a contemporaneității. Aceasta nu mai este un punct ce desparte trecutul de viitor, ci un „acum“ devenit absolut față de trecut. Ce e trecut este *ipso facto* învechit, depăşit, tot ce este contemporan devine locul judecății de „apoi“. Căci fiind contemporan eşti îndreptățit să judeci trecutul. Vreau să spun că trecutul ajunge să fie la cheremul prezentului prin simpla sa poziție temporală. Astfel de judecăți încep de obicei cu „Astăzi nu se mai…“ şi ele exprimă toată trufia faptului de a fi contemporan. Nu logica, ci poziția temporală este acum decisivă. S-a ajuns, în epoca noastră, la un soi de dominație pe linia timpului, în care ce este nou sau pare astfel este superior tocmai fiindcă este nou. Acest „nou“ este ridicat la rangul de simbol al viitorului şi, astfel, ridicat în gradul său temporal. În chip simetric tot ce a trecut devine vetust. Desigur, în acest mod de a aprecia există o naivitate logică. Dacă astăzi e vetust ceea ce a fost ieri, atunci mâine o să fie vetust ceea ce azi e superior ş.a.m.d. Şi atunci nimic nu are rost. Cum se poate ieşi din acest provincialism al contemporaneității? Soluția cea mai sigură este cunoaşterea gânditorilor trecuți. De ce? Pentru că numai având conştiința lor putem reaşeza contemporaneitatea la locul ei: acela de punct-limită întâmplător într-o *evoluție* cu care trebuie să fim contemporani. Eşti contemporan dacă ai cultura de azi nu prin ceea ce e azi, ci cu toată desfăşurarea în care „azi“ e o întâmplare ce ne priveşte. Lucrul cel mai greu este să surprinzi progresul acolo unde el nu este doar cantitativ.

Să luăm exemplul computerului. Maşina de calculat care a alcătuit generația întâi de computere era enormă şi lentă. Ea era vetustă. Nici o

îndoială că ea este depăşită în raport cu calculatoarele de astăzi care pot sta pe o singură masă, care pot face mult mai multe operaţii şi care pot fi uşor mânuite. Tot ce am înşirat acum sunt aspecte cantitative. În cazul computerului este absolut limpede: progresul este cantitativ. Rămâne de văzut – şi nu am ştire să fi fost demonstrat – că în lucrurile în care nu se pot face aprecieri cantitative această forță a temporalității (superioritatea noului) trebuie să lucreze fără nici un alt criteriu. Aş vrea însă să simțiți cu toții ce putere are această temporalitate, mai precis superioritatea pe care o resimte cel ce trăieşte în contemporaneitate. Aici, în contemporaneitate, pare să fie capătul lumii sau, mai mult, culminația ei. Fiind resimțit, lucrul acesta nu e obiectiv, ci subiectiv. Toți cei ce trăiesc din plin contemporaneitatea au tendința de a confisca timpul. Cu toții au sentimentul că acolo culminează ceva. — *(CBM, 74–75)*

Prestigiul lui „nou“, „acum“ şi al celei mai recente generații

Pentru fiecare dintre noi, sentimentul cu totul legitim că suntem la capătul de dincoace al lumii, că suntem ultimii în timp, se poate transforma în sentimentul mai puțin legitim, sau poate chiar deloc legitim, că prin noi lumea se desăvârşeşte sau măcar intră într-o fază hotărâtoare. Acest sentiment (nelegitim) are la bază următorul raționament: dacă noi, ştiind tot ce au făcut şi au gândit înaintaşii, facem altceva, acest „altceva“ este *ipso facto* superior față de ceea ce a fost înainte, de vreme ce nu poți face în mod conştient ceva mai prost. Astfel se creează *o confuzie* între „nou“ pe de o parte şi „superior“ sau „avansat“ pe de alta, prin confuzie înțelegând o identificare nejustificată. Temporalitatea modernă – şi o să vedem cum s-a născut ea – face ca noul să dobândească o potențare ca valoare pur temporală, o valoare intrinsecă. Noul se constituie atunci ca nou, se proclamă ca atare şi, conştient de valoarea lui temporală, se afirmă pe sine ca negare a trecutului. — (*CBM, 75–76)*

Goana ca esență a modernității

[Neliniştea goanei este] o neliniște la care nu există remediu şi care e altceva decât *l’inquiétude* a lui Pascal, simplul neastâmpăr. Goana noastră e o cursă contra cronometrului, nu un divertisment. Timpul în sine devine istorie, dar altceva decât istoria tradițională. Timpul care se mişcă, timpul acesta în care gâfâim, în care trăim contra cronometrului, *timpul goanei* ca timp al nostru este *istoria modernă*. Sau, altfel spus, realitatea în care trăim noi „stă“ pe o bază temporală, şi nu pe una stabilă. Şi tocmai baza aceasta temporală pe care stăm ne face – de pe la Descartes încoace şi de la Hegel în mod ferm – să privim realitatea ca istorie. Realitatea care în esența ei a devenit temporală este lipsită de orice stabilitate. Din această realitate, divinul, dacă n-a dispărut complet, oricum s-a estompat, lăsând loc unei aventuri la scară umană a cărei bază este temporalitatea. În aceste condiții în care tot ce e stabil dispare şi în care depăşirea devine regulă, adevărul îşi pierde temeiul: dacă tot ce au spus alții e depăşit, ce spun eu este, la rândul meu, depăşibil. În neliniştea goanei nimic nu rămâne în picioare. Adevărul, în sens tradițional, nu mai e eficient, pentru că el nu mai poate oferi soluții. — (*CBM, 105–106)*

BĂRBAT ŞI FEMEIE

Diferența care separă

„Secret“ (*secretus*) – separat, retras, izolat, ascuns – vine de la secerno, a despărți, a alege. Avem deci, cu sexele, o separare, o diferență care separă. Când vorbim de diferența dintre bărbat şi femeie avem în vedere tocmai această diferență „secretă“, cea care, prin excelență, separă. În ordinea vieții, diferența dintre sexe este *la différence même*. Desigur, nu toată viața este sexuată (la protozoare reproducerea este asexuată, se face prin sciziparitate), dar cea evoluată biologic este. Sexul apare la un anumit nivel de dezvoltare biologică şi la om evoluția pe care el o atinge este marcată *tocmai ca diferență* într-un sens vast.

Interesant este că prima diviziune a muncii se face pe sexe: bărbatul iese la vânătoare, în timp ce femeia rămâne „acasă“, în peşteră. Bărbatul este din capul locului public, femeia – intimă. Femeia marchează fixitatea, asigură continuitatea vetrei, axialitatea căminului (Hestia, Vestala – întreținerea focului), bărbatul pleacă şi vine. Aceste două „spațializări“ ale sexului au generat analogii care trimit pe de o parte la caracterizarea celor două sexe, iar pe de alta la caracterizarea diferențiată a comportamentului sexual. Astfel, în măsura în care femeia e omul adăpostit, ocrotit, ascuns, feminitatea primeşte conotația de „slab“, iar în măsura în care bărbatul este cel care iese în vastitatea plină de pericole a „lumii“ şi le înfruntă, masculinitatea o primeşte pe cea de „tare“. Iarăşi, femeia este „sexul slab“, e vaginul care se deschide, în vreme ce bărbatul este „sexul tare“, e penisul care, prin tăria musculaturii, se „impune“ ca ceva puternic, ca o forță. Pe de altă parte, imaginea femeii care marchează stabilitatea şi cea a bărbatului care vine şi pleacă au o analogie evidentă cu actul sexual. Din acest punct de vedere, acuplarea este o victorie a femininului stabil în fața mobilității masculine tocmai pentru că ea te rupe de lume. Circe îl abate pe Odiseu de la traiectoria lui, îl fixează, sustrăgându-l aventurii şi eranței sale, prin acuplare. — *(CBM, 114–115)*

Atracţia sexuală

Dacă vorbim acum de *atracţia sexuală*. Bineînţeles, bărbatul este atras de femeie şi femeia de bărbat. Există o atracţie sexuală *generală*, ca atracţie pur şi simplu (de gen), ca atracţie a două principii complementare (*yin* şi *yang* la chinezi). Discursul lui Aristofan din *Symposion* vorbeşte exact de această complementaritate: femeia e atrasă de bărbăţie şi bărbatul de feminitate prin autocontrazicere, prin autonegare, prin nevoia de complementar. Dar atracţia se produce şi în legătură cu *datele* fiecărui sex. La o femeie sunt atras de sâni, de coapse, de şolduri, simt o exaltare la vederea lor. Dar de ce mă atrag irezistibil sânii unei femei? De ce ne excităm când îi vedem şi, mai ales, când ni se dezvăluie? Şi de ce ne excităm cu atât mai mult când vedem zona pelviană? De ce e de-la-sine-înţeles? Şi, la fel, de ce se excită femeia la vederea penisului erect? Şi de ce toate acestea zămislesc ascunsul, ruşinea, secretul, magia, mitul? De ce ne atrage trupul celuilalt sex? Trebuie să recunosc că nu am nici un răspuns la toate aceste întrebări.

Dar atracţia sexuală nu este numai generală, ea este şi *specială*, selectivă. Când pe teritoriul vast al atracţiei sexuale survine iubirea, atracţia devine, din generalizată, selectivă. Dragostea îmi spune că atracţia este un general care trebuie de fiecare dată să se individualizeze. Drama lui Don Juan este că nu poate ieşi din atracţia generalizată, că el trăieşte atracţia *numai* ca generalizată, şi niciodată selectiv. E drept că, într-o cultură de tip masculin, Don Juan trece drept un erou (eroul atracţiei sexuale generalizate), în vreme ce omologul lui feminin, Messalina, să zicem, rămâne *une putain*. *— (CBM, 116–117)*

Feminism

Am pus toate întrebările pe care le-am pus – şi mai cu seamă întrebarea „de ce un lucru atât de natural ca atracţia erotică a devenit secret, ruşinos?“ – nu pentru că aş fi putut da un răspuns, ci pentru a pune în raza lui *thaumázein*, a mirării, aceste de-la-sine-înţelesuri. Dar mai e ceva. Dacă ne

este clar că la aceste întrebări nu avem răspuns, dacă ne e clar că *nu ştim*, atunci abia ne putem da seama ce abuz teribil este să încerci să suprimi diferența sexuală. Prin acest abuz de rațiune, care confundă *diferența* cu *discriminarea*, se pierde tot cortegiul acesta al întâlnirii dintre sexe pe care tocmai diferența îl făcea cu putință. Se pierd pudoarea, taina, intimitatea, secretul. Când îți propui să suprimi diferența sexuală, problema nu este dacă poți – pentru că până la un punct chiar poți –, ci dacă e bine, e firesc să faci aşa sau, dimpotrivă, este iresponsabil. Se poate reduce această discuție la o dezbatere „conservator versus progresist“? În cazul feminismului grav este că problema de *esență* este înlocuită cu una istorică şi de acțiune. Întrucât diferențele sunt considerate discriminări şi, ca atare, ele devin „nedrepte“, se cere de urgență o *intervenție* a omului. Se trece de la *fenomenologie* la *etică* şi apoi la *politică*: să reparăm o nedreptate! Feminismul – şi aceasta este eroarea lui – pleacă nu de la diferență, ci de la stadiul ei degradat, care este discriminarea. Ar trebui să i se reamintească esențialul: misterul zeului Eros. — (*CBM*, 118–119)

DESPRE ÎNTREBARE

De ce ne întrebăm?

De ce *ne* întrebăm? Ca să aflăm răspunsul, ca să *ştim*. „Ignoranța“ şi „ştiința“ par termeni reciproc relativi, cam ca „stânga“ şi „dreapta“. Dar ignoranța pare să vină înaintea ştiinței: întâi eşti un ignorant, apoi devii un ştiutor. Şi ireversibil.

Dacă, astfel gândit, am crede că avem un răspuns la *de ce* ne întrebăm, n-am fi răspuns la întrebarea *cum de* ne întrebăm. Adică: dacă răspunsul (ştiința), să zicem, îşi are cauza în întrebare (ignoranță), atunci cum se explică întrebarea şi, mai ales, ignoranța? Are ea o esență în ea însăşi, sau e doar relativă? Cum se naşte starea de ignoranță, premergătoare ştiinței şi cauză a ştiinței?

În treacăt fie spus, noi creştem într-o ştiință fără ignoranță. Suntem *educați*, învățați într-o seamă de lucruri în care n-am avut întrebările corespunzătoare. Am devenit ştiutori (şcoliți, educați) fără să fi fost (conştient) ignoranți. — *(S, 238)*

Modelul întrebare–răspuns de tip aristotelic

Modelul întrebare–răspuns de tip aristotelic nu este unul oarecare, ci el reflectă însuşi modul în care ne-am obişnuit să privim întrebarea şi răspunsul. Ele sunt momentele obligatorii ale unui *model compact* în care oricărei întrebări îi urmează un răspuns. Mai devreme sau mai târziu. Potrivit acestui model, întrebările se pun întotdeauna în vederea unui răspuns (nu există întrebări „gratuite“), iar întrebări fără răspuns nu există. Mai mult, ele nu au sens, sunt de ordinul absurdului şi nu are sens să le pui. Există, cel mult, întrebări la care *încă* nu s-a răspuns. În modelul *compact* întrebare–răspuns cei doi termeni îşi răspund în permanență, ei sunt într-o armonie care survine cu fiecare întrebare pusă şi cu fiecare răspuns primit.

Modul acesta de a concepe modelul întrebare–răspuns vine dintr-o *mentalitate ştiinţific-iluministă*: omul este o fiinţă raţională capabilă să răspundă la întrebările pe care şi le pune. Iar ca fiinţă raţională, el îşi pune întrebările la care poate răspunde. Acest fel de a vedea lucrurile operează cu *o singură variantă a întrebării*: aceea proprie cunoaşterii din ştiinţă. Şi Aristotel tocmai această cunoaştere o avea în vedere. Modelul întrebare–răspuns de tip aristotelic este cel care stă la baza edificiului cunoaşterii şi care reprezintă totodată mecanismul lui de creştere: cunoaşterea este un zgârie-nori care se înalţă la nesfârşit, pe măsură ce, de-a lungul generaţiilor, numărul întrebărilor şi răspunsurilor ce le corespund creşte. — *(CBM, 40–41)*

Două tipuri de întrebări

Adevărul e că există *două* tipuri de întrebări şi că acestea despică pur şi simplu câmpul culturii în două: în *cunoştinţe* (distanţa de la Pământ la Lună, de pildă) şi în *probleme* (ce este omul, de pildă). Cunoştinţele sunt ale ştiinţelor, în timp ce problemele sunt ale filozofiei. În ştiinţă, întrebarea are eminenţă câtă vreme răspunsul nu există. Apoi întrebarea cade, moare, e clasată, fiind eliminată de răspunsul care, el, *rămâne*. Orice ştiinţă este alcătuită dintr-un depozit de răspunsuri şi dintr-un set de întrebări care urmează – prin rezolvare – să sporească acest depozit. Cu totul altfel se petrec lucrurile cu întrebarea în filozofie. Aici întrebarea supravieţuieşte mereu răspunsului, sau supravieţuieşte *în ciuda* fiecărui răspuns. În vreme ce în ştiinţe răspunsul „ofileşte“ întrebarea, în filozofie, cu fiecare răspuns primit, întrebarea devine parcă mai viguroasă. De unde senzaţia că întrebarea rămâne veşnic în picioare: *das ewige Fragen*, interogaţia ca eternă. Aici domneşte disproporţia dintre întrebare şi răspuns: întrebarea rămâne întotdeauna în picioare, răspunsul, nu. De aceea, istoria filozofiei este istoria întrebărilor care revin şi a răspunsurilor care trec.

Ce rezultă de aici? Că toate întrebările filozofiei care au fost preluate de ştiinţă şi au primit răspuns nu au fost cu adevărat întrebări ale filozofiei. Întrebările presocraticilor, de pildă, referitoare la originea lumii, la alcătuirea ei sau la felul în care ia naştere senzaţia etc. au fost preluate

ulterior în chip integral de ştiinţă şi au primit răspunsuri care, chiar dacă sunt mereu nuanţate, sunt acceptate ca atare de comunitatea oamenilor de ştiinţă.

Există însă întrebări pe care filozofia nu le poate ceda, care continuă să rămână probleme chiar dacă ştiinţa la rândul ei le pune şi dă răspunsuri la ele. O întrebare precum „ce este omul?“ este în acest sens o întrebare cu statut dublu. Ştiinţa răspunde pe felii, pe etaje. Din punct de vedere *somatic*, genetica, anatomia, fiziologia etc. sunt ştiinţele care răspund la această întrebare. Din punct de vedere *psihic*, psihologia, neurologia, psihiatria. Din punct de vedere *cultural*, antropologia culturală, istoria culturii. Din punct de vedere *social*, economia, sociologia, politologia, istoria. Iar după ce ştiinţa răspunde în toate aceste feluri la întrebarea „ce este omul?“, întrebarea rămâne în picioare şi vine Heidegger şi scrie *Fiinţă şi timp* ca şi cum tot travaliul ştiinţei ar fi fost zadarnic. — *(CBM, 41–42)*

Întrebarea nu e o întrebare la un răspuns

Dar dacă aşa stau lucrurile înseamnă că modelul tradiţional întrebare–răspuns se modifică şi că o întrebare nu e neapărat o întrebare *la* răspuns. Orice răspuns e răspuns la o întrebare, în schimb *întrebarea are un statut de sine stătător*. Desigur, ea ţinteşte să obţină un răspuns, dar statutul de întrebare iniţiază ceva. Dacă întrebarea e la originea răspunsului, răspunsul nu e la originea întrebării. Întrebarea nu se naşte în legătură cu răspunsul, ci din *situaţia de întrebare*, deci *de altundeva* decât din cuplul întrebare–răspuns. Întrebarea evadează din modelul compact întrebare–răspuns şi *se tematizează*, intră în *Fraglichkeit*, în „interogativitate“, ca stare de sine stătătoare. — (*CBM, 42–43)*

Întrebare şi răspuns în filozofie

Deosebirea mare între filozofie şi restul este că pentru filozofie raportul este inversat: întâi e răspunsul, şi pe urmă întrebarea. Lumea întreagă, totul este deja un răspuns. Înăuntrul lumii ca răspuns se aşază orice întrebare

(problemă) a noastră.

Întrebarea filozofică este: care este întrebarea pentru răspunsul ce e lumea?

Sau: Cum devin întrebător înțelegând că lumea este un răspuns?

Nu e vorba nici de evidența că o întrebare fără răspuns e un nonsens, nici de augustinianul nu ai întreba dacă n-ai şti deja, într-un fel, răspunsul („nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit deja“), ci de obârşia întrebării ca aşezare de înțelegere prin întrebare a ceva ce este un răspuns, adică inversarea raportului „întrebare–răspuns“ în „răspuns–întrebare“. — *(S, 120–121)*

DESPRE DIALOG

Despre imposibilitatea dialogului pur

Pluralitatea opiniilor nu poate fi depăşită prin *dialog*, fiindcă ele duc – în dialog – la o pluralitate de *mentalităţi* ce se descoperă ca atare sau care înseamnă uneori chiar rezultatul dialogului (care, în loc să lămurească între ei participanţii, îi adânceşte în opiniile lor, transformându-le în *mentalităţi*). — *(S, 244–245)*

Propun o simplă *definiție de lucru* a dialogului: dialogul este dezbatere în comun, prin argumente logice, a unei teme (probleme), cu scopul rezolvării ei. Chiar şi din această definiție de lucru rezultă că *dialogul ideal este irealizabil*.

Aproape orice dialog este pândit de la bun început de două vicii: *viciul obiectului* – tema este prost pusă sau e prea vastă – şi *viciul interlocutorilor*: fie 1) sunt de rea-credinţă, fie 2) au o funciară lipsă de deschidere pentru dialog.

Ce se întâmplă pe parcursul dialogului, ce elemente survin, făcând dialogul cu neputinţă?

1) lipsa de disciplină: întreruperi, prolixitate, contradicţii, patimă, mârlănie

2) argumente *ad hominem*

3) afectivităţi nemărturisite (pica, invidia)

4) argumente logic greşite

5) neînțelegerea argumentelor celorlalţi sau nerăbdarea

6) abateri de la temă, voite sau nu.

Să revenim puţin la condiția dialogului. Dialogul se bazează pe argumente logice, *raționale*. El este eminamente legat de *raţiune*, şi anume de afirmaţia că raţiunea este egal împărţită la oameni. Cu toate acestea, nu consensul şi nu numărul interlocutorilor care intervin într-un dialog sunt criteriul adevărului, ci evidența, certitudinea, 2 + 2 = 4. Certitudinea pare a

fi un criteriu garantat de subiect (*cogito ergo sum*) fundat ontologic. Deosebirea dintre certitudinea ontologică (de tip Descartes) şi cea logică (de tip Aristotel) constă în faptul că cea logică e apriorică (*cf.* René Thom). Certitudinea logică a argumentelor este pură *în scris* (în manieră formalizată), şi nicidecum în vorbit, ceea ce înseamnă că dialogul ideal este irealizabil. Ar exista, aşadar, o analogie între dialogul viciat şi limbajul natural şi dialogul pur şi limbajul pur. Dar, cum limbajul pur nu se poate obține în vorbire, dialogul pur nu e cu putință. — *(CBM, 111–113)*

Nedialogabili (inventar)

– clerul de orice religie, dar sigur cel ortodox;
– comuniştii şi extrema dreaptă;
– posesorii adevărului;
– fanaticii de orice fel;
– proştii care se cred deştepți;
– mincinoşii. — *(S, 167–168)*

Dialog – „care pe care“

La noi, dialogul arareori depăşeşte faza „cine are dreptate“, respectiv „care pe care“. Şi cum ar putea-o depăşi? În dialog, fiecare se consideră egal cu interlocutorul, altfel ar fi vorba de un proces de învățare. Iar ce spune fiecare („părerea lui“) este ce a gândit, gândirea lui. Dacă iese că nu are dreptate, resimte nu numai că nu e aşa cum a gândit el, ci şi, în primul rând, că a greşit în gândirea lui, că a gândit greşit. Şi, cum omul este, cică, rațional, resimte asta ca pe ceva grav, ba poate ca pe cel mai grav lucru. Deci rezultatul dialogului este resimțit de fiecare *personal*, şi nicidecum în ce priveşte obiectul discuției. Rezultatul dialogului se mută de pe obiect pe persoană, în speță pe „X e mai deştept“, respectiv „Y e mai prost“, în care – şi asta e important –, X ori Y pot fi EU.

De aici se vede înțelepciunea lui Socrate atunci când declară, de la bun început, că „nu ştie“. Înțelepciunea lui Socrate înseamnă că el stă pe post de prost.

De asta discuțiile de pe la noi alunecă foarte repede în: „stai să-ți spun eu“, „ascultă-mă pe mine“, „nu ştii (nu eşti expert, specialist, informat etc.), eu ştiu mai bine“ – şi toate numai pentru a aluneca de la situația de dialog la situația de învățare, în care, fireşte, *Eu* este învățătorul). Cumpăna dialogului (doi interlocutori egali) se pierde în felul acesta. – Ceea ce nu înseamnă că avem nevoie de un nou Socrate. După 2 500 de ani, nu putem să o luăm aşa. Nevoia pe care o avem azi e de deprindere, de o disciplină pe care de acum o ştim, dar pe care incultura noastră ne împiedică să o realizăm. — *(S, 197)*

Dialogul socratic

Să ne gândim în câte feluri se poate dialoga. După mine, aceste feluri sunt patru. Dialogul se poate purta (i) între doi ştiutori; (ii) între doi neştiutori; (iii) între unul care ştie şi altul care nu ştie; şi (iv) între unul care nu ştie şi unul care crede că ştie. Acesta din urmă este dialogul socratic. — (*CBM, 150–151)*

Socrate: într-un dialog nu despre *tu* sau *eu* e vorba, ci despre *obiectul* dialogului. Abia aşa se ajunge la argumente (argumentul *ad hominem* nu e un argument). Ceea ce înseamnă a îndepărta *impresiile.* Numai că asta e anevoios. – Oare primar sunt impresiile? Şi ele rămân, ca un reziduu, într-un dialog „obiectiv“, dacă nu ne *căznim* să le înlăturăm? — *(S, 192)*

FILOZOFIE

Ce este un profesionist al filozofiei?

Eu sunt un profesionist al filozofiei. Mediocru probabil, dar un profesionist. Profesionistul se deosebeşte de diletant, adică de cel ce se urmăreşte pe sine în altceva şi care rămâne cu sine în altceva. Pe scurt, de cel care se „degustă“ pe sine în toate, *der sich selbst geniesst*. Filozofia se citeşte în chip diletant atunci când rămâi cu tine însuți, adică cu propria-ți lume de idei, şi când, citind, regăseşti relația cu tine. Dar în filozofie trebuie să te arunci gol, ca în apă. Dacă te arunci îmbrăcat, te trag la fund hainele şi ghetele chiar de ştii să înoți. O astfel de desfătare cu tine însuți este lectura de pe poziția „ştiu eu mai bine“, fie că e vorba de complexul de superioritate al creştinului, care confiscă din capul locului punctul de vedere al absolutului, fie de complexul de superioritate al omului de ştiință, care se întemeiază pe prezumția superiorității temporal-progresiste, pe acel „pentru că vin mai târziu este evident că ştiu mai mult şi mai bine“.

Profesionistul în filozofie caută un alt ceva decât el. Dacă aventura, adulterul, conversiunea religioasă sunt refugieri în alt ceva în vederea regăsirii şi desfătării de sine, lectura filozofiei este un *alt ceva* pur şi simplu, este un *héteron*. Acest lucru, care pare atât de simplu în teorie, e cât se poate de anevoios în practică, pentru că altceva-ul acela absolut, pe care vrei să-l înțelegi, tot cu mintea *ta* trebuie să-l gândeşti. Numai că filozofia – şi aici e de fapt totul – nu se înțelege doar cu mintea, ci *cu tot ceea ce eşti*. Acesta e motivul pentru care, îndeosebi la Platon, există diverse niveluri de înțelegere. Aristotel nu e un autor pe care să nu-l înțelegi, ci unul pe care, dimpotrivă, prea îl înțeleg toți altfel. Orice nivel de înțelegere născoceşte câte ceva care nu se află în text sau, dimpotrivă, suprimă şi ignoră tot ceea ce nu corespunde acestui nivel. La erudiție platonică se ajunge tocmai atunci când vrei să potriveşti *toate* spusele platoniciene. Şi asta pentru că fiecare pricepe din Platon ceea ce este el: teologul pe Platon ca precursor al creştinătății, omul de ştiință de azi pe Platon retrogradul şi absurdul, care nu

ştia logică matematică, eruditul pe Platon şovăielnic, evolutiv, capricios, nesistematic, recurgând la surse diferite şi cu inconsecvenţe. Cine vorbeşte în toate aceste cazuri? Teologul, logicianul modern, eruditul; *ei* ies la iveală, nu Platon.

Spre deosebire de toţi aceştia, profesionistul caută să nu apară ca să poată apărea Platon. — *(CPP, 251–252)*

A citi filozofii

Citirea filozofilor este, sau cel puţin ar trebui să fie, un dialog mut. Textul nu vorbeşte, e mort, dar în acelaşi timp spune ceva, e viu şi deci el are o ambiguitate inerentă. Pe de altă parte, eu, cititor, sunt viu, dar mă raportez la autorul textului oarecum ca la o statuie. În plus, sunt mai ales primitor, receptor, sau măcar aşa cred. Citind pe Platon, socot că preiau ce spune Platon şi mă reprezint pe mine însumi ca pe un ecran de înregistrare, iar lectura mi-o reprezint ca pe o comunicare unilaterală. Bineînţeles că nu e deloc aşa, fiindcă eu vin cu ceea ce sunt, cu nivelul meu de înţelegere, de experienţă, de cultură şi chiar de „dispoziţie“. Înţelegerea textului (deci intercomunicarea cu filozoful citit) se situează la nivelul cititorului. Pricep cât pot să pricep, cu riscul citirii greşite, al răstălmăcirii, al aplatizării gândului lui Platon, al neînţelegerii nuanţelor, al citirii în text a gândurilor mele, şi nu ale lui, într-un cuvânt, cu riscul de a citi altceva decât spune textul. Riscul poate fi micşorat printr-o citire mai atentă, prin zăbovirea pe fiece frază, pe fiece cuvânt, prin cântărirea lor, prin confruntarea cu alte pasaje înrudite şi, mai ales, prin citirea interpreţilor. Este o literatură uriaşă de interpretare, plină de subtilităţi alexandrine, dar şi de păreri extrem de diferite.

Aşa stând lucrurile, dialogul continuă să rămână mut şi să-i dea dreptate lui Platon, în discursul regelui Thamus din *Phaidros* 274 e–277 a şi în comentariul lui Socrate. Mai mult, cititorii care cred că înţeleg riscă să devină *agnómones* („neştiutori“, „incompetenţi“) şi închipuiţi, *chalepoí syneínai* („greu de suportat“), şi, în loc să dobândească înţelepciunea, au doar o părere (*dóxa*).

Ce opune Socrate scrisului în *Phaidros*?

1) Un dialog *viu*, în care, în locul discursului, avem o suită de întrebări şi răspunsuri, aşadar un adevărat dialog *zónta kai émpsychon*, „viu şi însufleţit“, faţă de care scrisul e doar un *éidolon ti*, „un fel de simulacru“.

„Viu şi însufleţit“ înseamnă tocmai că interlocutorii sunt „angajaţi“ în dialog, astfel încât părerile lor să *îi* exprime, iar dialogul să fie o *întâmplare* reală a vieţii lor. Toate acestea în lectură dispar, totul se neutralizează, textul nu dă lămuriri („nu se poate apăra“, spune Socrate), iar cititorul, situat la 2 500 de ani depărtare, nu face decât să „ia act“ de cele scrise acolo şi să le înscrie în ideea preconceptă a unui aşa-zis „sistem“ platonician.

2) Un alt lucru pe care Socrate îl opune scrisului este un dialog între un ştiutor (*eidótos* – 276 a 7) şi un învăţăcel, un dialog de învăţare (de însămânţare – *spéiro* şi *spérma*, spune textul), mai precis un dialog de educare, de *formare*. Or, astăzi Platon nu mai e citit ca un ştiutor, ca o autoritate, ci, în cel mai bun caz, de la egal la egal şi cu distanţă, adică obiectiv şi critic, aşadar exact invers de cum cerea Platon, pentru care atât ştiutorul, cât şi interlocutorul erau înainte de toate inşi cu destin, „subiecţi“, cum am spune noi astăzi.

3) În sfârşit, Socrate opune scrisului o *mizǎ*, pe care orice dialog platonician o pune în joc. În *Phaidros* 277 a, Socrate spune că prin învăţătura pe care o opune scrisului se poate obţine „cea mai mare fericire dată fiinţei omeneşti“. Aşteptăm noi astăzi să obţinem aşa ceva prin lectura lui Platon sau credem vreo clipă că aşa ceva este cu putinţă? Câtuşi de puţin. Noi ne mulţumim să citim „informaţional“, nu ne propunem altceva decât să luăm cunoştinţă de textul platonician, după care îl etichetăm, îl catalogăm şi îl „situăm istoric“, şi la fel facem cu toţi autorii pe care îi citim, semănând astfel cu albinele care zboară din floare în floare.

E uşor de văzut că învăţătura lui Platon–Socrate este de tipul maistru–ucenic, maestru (guru)–discipol, iniţiator–iniţiabil, şi de fiecare dată ea comportă o metaforă fundamentală „agriculturală“: sădire şi recoltă, repetate la nesfârşit. Avem astfel două feluri de învăţături complet diferite, fără vreo punte la vedere.

Şi totuşi: de vreme ce Platon ne spune cum este învăţătura lui, n-avem decât să transformăm discursul mort al slovei scrise într-un dialog viu, de felul celui zugrăvit de Platon, cu alte cuvinte să tratăm textul ca pe o

învățătură în care am fi „angajați“ subiectiv, iar lectura să devină un „eveniment“ al *in*-formării sufletului nostru, cu gândul că în joc este cea mai mare fericire dată omului. Să citim, aşadar, ca „subiecți“, şi nu obiectiv, să fim *acolo*, şi nu la distanța unui simplu cititor care *dispune* de text. — *(CPP, 120–123)*

Ce trebuie să înțelegi la un text filozofic

1. Ce spune;
2. De ce spune ce spune;
3. Din „de ce spune“, de ce spune *aşa* cum spune;
4. Ce implică ce spune;
5. Ce nu spune, dar zace în ce spune;
6. Ce nu spune şi nu zace în ce spune.

După astea, poți să te întorci şi să reciteşti liniştit textul, ca să-l înțelegi. — *(S, 39)*

A gândi (filozofie)

Prin ce se deosebeşte gândirea filozofică de cea de toate zilele? S-au dat multe răspunsuri: că ar fi gândirea marilor probleme (existența, divinitatea, nemurirea, universul etc.), ori gândirea problemelor fundamentale (din care se deduc celelalte), ori că ar fi gândirea „speculativă“, ori gândirea despre gândire, critica rațiunii sau critica filozofiei etc. Toate acestea se găsesc în cărți.

Vă propun să ne oprim la îndeletnicirea gândirii, luând ca text de referință cap. 2 din cartea I (A) a *Metafizicii* lui Aristotel (981 b–983 a). Aristotel enunță aici patru stadii ale cunoaşterii: senzațiile, empiria, tehnica şi filozofia-ştiința. Fiecărui stadiu îi corespund o anumită problematică şi o anumită cunoaştere. Stadiului nevoilor primare îi corespunde empiria (*empeiría*), celui al bunului trai – tehnica (*téchne*). Problematicii şi cunoaşterii le corespunde o *motivație*. Problemele primelor stadii se ivesc cu pregnanță, omul doar le întâmpină şi le rezolvă prin *empeiría* şi *téchne*,

ele sunt *date* omului, iar rezolvările sunt, astfel, *utile*. În problematica ştiinţei/filozofiei (*epistéme*), lucrurile stau însă altfel: *condiţia* gândirii filozofice (*epistéme*) este *răgazul* (*scholé*), înţeles nu ca timp liber ori huzur, ci ca depăşire a stadiului – pe care îl au în vedere experienţa şi tehnica – de nevoie şi inconfort. Răgazul este înţeles ca o stare de *libertate*, în care, eliberaţi fiind de griji şi nevoi, noi ne deschidem un alt orizont, spre care ne simţim noi înşine deschişi, orizont în care lucrurile ne apar *aşa cum sunt*, de sine stătătoare, iar ştiinţa despre ele ne apare de asemenea ca o ştiinţă pentru ea însăşi (şi nu pentru vreo utilitate a ei), o ştiinţă justificată prin ea însăşi – o *teorie*.

O asemenea aşezare a omului în libertatea răgazului faţă de o diversitate de sine stătătoare stârneşte întâi *mirarea* (*thaumasía*; *thaumázein*), nedumerirea, şi noi înşine, situaţi în această nedumerire, devenim aporetici. Aristotel spune (982 b 12–21): „Căci din mirare (nedumerire) au început oamenii să filozofeze, şi acum, şi înainte, întâi despre aporiile lucrurilor din jur, la îndemână (*ta prohéira*), apoi, puţin câte puţin, au mers mai departe cu aporiile (*diaporésantes*)… Cel ce se află însă în aporie şi nedumerire îşi dă seama că *ignoră* (că este în ignoranţă, în neştiinţă).“

Ignoranţa este deci conştiinţa unei *lipse*, a lipsei cunoaşterii. Ea creează o năzuinţă spre a şti, a afla. Ignoranţa astfel înţeleasă, ca punere sub întrebare şi căutare a cunoaşterii, este obârşia şi *motivaţia* filozofării, după Aristotel. Din text rezultă deci că primele ce ne stârnesc nedumerirea şi ne dezvăluie propria ignoranţă sunt *ta prohéira*, cele la îndemână, lucrurile în *existenţa* lor, în timpul şi locul lor, apoi însăşi existenţa, timpul, spaţiul ca atare, adică de-la-sine-înţelesurile pe care le gândim şi rostim zilnic. Textul aristotelic se continuă astfel: „Este clar că nu pentru vreun folos năzuim spre ea [spre filozofie], ci, aşa cum spunem că omul este liber atunci când există pentru sine însuşi, şi nu pentru altul, la fel şi ea [filozofia-ştiinţa] este o ştiinţă liberă printre cunoaşteri, fiindcă ea singură este pentru sine însăşi“ (982 b 24–27).

Astfel: *condiţia* gândirii filozofice este răgazul, *motivaţia* ei este mirarea, aporia, deci ignoranţa, iar *împlinirea* ei este cunoaşterea dez-interesată, cunoaşterea pentru ea însăşi. *— (CPP, 126–128)*

Virtuți filozofice

Virtuțile ce pot fi învățate *per a contrario*, prin opoziție, din marii gânditori:

– să nu fii disprețuitor cu predecesorii, ca Aristotel;

– să nu fii „posesor al adevărului“, ca presocraticii;

– să nu confunzi problemele personale cu cele filozofice, ca Kierkegaard;

– să nu fii dogmatic sub mantia modestiei, ca Descartes;

– să nu cultivi umilința, ca Augustin; umilința trebuie să reiasă, nu să iasă;

– să nu fii predicator, ca Nietzsche. — *(S, 120)*

Cum gândim?

Când afirmăm că orice gând este un act „eminamente“ individual (*cogito*), iar, pe de altă parte, spunem că rațiunea (facultatea gândirii, logica) este una şi aceeaşi la toți oamenii care gândesc rațional, noi gândim contradictoriu. Într-un cuvânt, noi gândim la fel, şi totuşi nu gândim la fel: gândim la fel, dovadă că orice om gândeşte rațional că 2 + 2 = 4, dar nu gândim la fel, dovadă că discutăm şi ne certăm pe anumite teme. Descartes îşi începe *Discours de la méthode* cu afirmația: *Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée* („Bunul-simț este lucrul cel mai bine distribuit din lume“). Dar azi cine mai crede că tot ce a spus Descartes este aşa cum a spus el?

Acest paradox îşi găseşte o soluție pe care cei mai mulți o acceptă mai mult sau mai puțin explicit, şi anume că acest paradox depinde de domeniul de aplicare a gândirii: în gândirea numită „pură“, cum ar fi logica şi matematica, toți gândim (în măsura în care gândim logic ori matematic) la fel, dar în ce priveşte alte teme, de pildă binele, politica, filozofia, noi nu mai gândim la fel, iar explicația ar fi că, în cazul acestor teme, nu avem de-a face cu o gândire „riguros ştiințifică“: aici conceptele fundamentale, axiomele şi demonstrațiile nu sunt riguros definite, cum nici verificarea ipotezelor şi experimentele nu sunt posibile aici, aşa cum sunt posibile în

ştiinţele naturii. Acest fapt duce la o ruptură între ştiinţele numite „exacte“ şi cele numite „umaniste“, o ruptură în care gândirea omului se zbate de vreun veac încoace. Rezultatul este că partea „ştiinţifică“ are tendinţa de a îngloba disciplinele umaniste prin scientizarea lor sub forma unei pseudorigurozităţi, în vreme ce partea umaniştilor acuză ştiinţele exacte că nu rezolvă „marile probleme“ – metafizice (existenţa), morale, politice şi chiar ontologice – ale „omenirii“.

[…] O altă soluţie pentru rezolvarea paradoxului amintit ar fi să spunem că deosebirile de neîmpăcat dintre părerile oamenilor apar numai atunci când e vorba de probleme care privesc sau includ *acţiunea* (aşadar, de problemele moralei şi politicului), în vreme ce când e vorba de probleme bazate pe observaţie sau constatare (probleme „ştiinţifice“) se poate ajunge oarecum lesne la un consens. Trebuie totuşi să deosebim consensul general uman de caracterul general valabil al legilor naturii fizice (neînsufleţite). O lege fizică nu e adevărată pentru că toţi fizicienii sunt de acord (chiar dacă aşa se şi întâmplă), ci pentru că ea este verificată în chip repetat şi permite o predicţie exactă. Însă nu este locul să discutăm aici despre relaţia în care se află general-valabilul legilor naturii cu general-valabilul gândirii. — *(CPP, 300–302)*

Obstacolele gândirii

Orice impresie implică o inerţie. Senzaţiile, gândurile se aşază în trecut, probabil ca legături neuronale, şi năzuiesc să se păstreze în viitor.

Îndeosebi în viaţa intelectuală. Convingerile, gândurile noastre ne alcătuiesc un anumit mod de a gândi şi simţi, şi trebuie o forţă îndoită ca să le învingem. Gândim cu idei pre-concepute, după o metodă deprinsă, şi privim toate lucrurile într-un anumit fel. Nu suntem niciodată *liberi* să gândim. — *(S, 131)*

Trei interpretări la musca lui Pascal

1) Clasică: precaritatea omului. Oricât de „mare“ şi de „adâncă“ e

gândirea omului, ea este tulburată de… o muscă.

2) Gândirea ca o culme a naturii omeneşti, şi totuşi prioritatea imediatului *meu*; abstractul general-uman şi „meitatea“ tulburării de către o muscă: importanța *obiectivă* a gândurilor şi importanța *subiectivă* (pentru mine) a bâzâitului muştei ca prioritară.

3) Temporal: gândirea ca plecare din prezent şi bâzâitul ca readucere (cu prioritate) în prezent. Gânditorul nu e numai altundeva – unde? –, dar şi altcândva, adică nu în prezent (ci în trecut). Ba chiar, mai întâi el este *altcândva* – ca o condiție *sine qua non* – şi, abia astfel, el poate fi şi altundeva. „Altundeva“ e de altfel metaforic, în vreme ce „altcândva“ e propriu. — *(S, 222–223)*

Logica şi gândirea logică

Logica este gândirea ca articol de lux. De când a apărut logica, a apărut şi „intelectualul“ (cel care trăieşte în şi din idei, într-o lume străină de idei). Logica nu este – mai ales – *órganon*, „instrument“. *Órganon* este numai gândirea, în funcția ei adevărată de gândire „grefată pe o realitate“. Logica luată drept *órganon* este gândirea cu legile ei, deci ne-*versus* realitate, gândirea justă în comunicare, şi nu gândirea autentică. De aceea, logica n-a ajutat pe nimeni să gândească bine, ci doar să gândească ceva ca irefutabil. Față de gândirea autentică, logica este un lux, iar gândirea logică e destrăbălare. — *(S, 30)*

Marii gânditori

Marii gânditori (să tot fie ceva peste o duzină în gândirea europeană) au avut fiecare o limbă proprie: o terminologie proprie, un stil propriu, un fel propriu de a ataca problemele. Toate izvorâte dintr-un fel propriu de a gândi. Pentru a înțelege limba lor, trebuie să ajungi până la felul lor de a gândi, ceea ce presupune să cunoşti *întâi* filozofia lor, *apoi*, de aici, limbajul lor şi-abia de acolo încolo, felul lor de a gândi. — *(S, 113)*

Soluția şi sensul

Marii filozofi n-au spus toţi adevărul, dar cu toate acestea ei ofereau soluţii. Problema lor era: „Ce sunt lumea, omul, existenţa?“ Ei concepeau răspunsul pe care-l dădeau ca „adevăr“ şi, indiferent dacă era sau nu aşa, el era întotdeauna o *soluţie*; iar ca soluţie, el oferea lumii şi vieţii omului un sens. De-asta ei au avut importanţă şi de-asta şi până astăzi filozofiei i se cer în continuare soluţie şi *sens*. În schimb, într-o lume istorică, aşa cum este a noastră, în care mijloacele de investigaţie sunt ştiinţifice, şi nu metafizice, ceea ce se obţine sunt nu soluţii, ci certitudini ştiinţifice. În lumea noastră problema s-a schimbat: în locul soluției, a apărut suma de cunoştinţe riguroase dobândite de „oameni în mers“, în progres, soluția lăsându-se aşteptată cândva, în viitor, ca „formulă universală“ rezultată din totalul cunoştinţelor noastre. Soluția va veni când progresul va ajunge la capăt, când îşi va atinge ţelul. Dar are progresul un ţel? Soluția aceasta lăsată în mâinile oamenilor de ştiinţă noi nu putem decât s-o amânăm. Trăim în suspendare, în postponerea soluției. Deşi soluționează probleme mari sau mici, nici tehnica şi nici ştiinţa (care se subordonează tehnicii) nu sunt în sine o soluție. Trăim într-o lume fără soluție, care tinde spre anularea nevoii de soluție. O asemenea lume-fără-de-soluție nu poate oferi un sens. Iar lipsa de sens, *Sinnlosigkeit*, este sursa pesimismului. Acest pesimism nu vine din credinţa noastră că lumea merge rău, ci tocmai din sentimentul sau constatarea că ea nu are sens, mai precis că „sensul“ într-o lume fără soluție nu mai are sens. Că „sensul“ şi căutarea lui au devenit nonsens. Acesta este locul în care ne aflăm. — (*CBM, 106–107*)

Două feluri de gândire

Gândirea rumegătoare (Nietzsche) şi gândirea reactivă (inteligenţa); prima merge cu sine înainte, a doua doar reacţionează; prima – metafizică prin drumul ei, a doua – empirică şi istoricistă, istovită în reacție (istoricismul fiind relativismul doctrinar al „înscrierii“ cu bătaie, la rândul ei, „înscrisă“). Aberaţiile primei sunt infiniturile, iar ale celei de a doua,

mărginirile programatice, iar adevărurile primei sunt „dincolo“, ale celei de a doua, „*doar* aici“ (polemic). Prima îşi schimbă de fiecare dată temeiurile şi se bizuie pe asta, a doua progresează prin instrumentarea gândirii (logica, bunăoară). — *(S, 187)*

Descartes

1) Primul la care raţiunea se auto-disciplinează. Adio spontaneitate, sprinteneală, idei fulgurante, *akmé* („punct culminant“) etc.

2) Antilogic: logica lucrează *pe trecut*, pe judecăţi date sau posibile. Disecă oarecum cadavre ale gândirii. Raţiunea lui Descartes este prima orientată funciar (şi nu doar veleitar-sentimental) *spre viitor* şi, ca atare, însumatoare în timp, progresistă.

3) Fiindcă este auto-disciplinată, raţiunea, cunoaşterea (= ştiinţă) devine *constructoare* şi istorică.

4) Raţiunea auto-disciplinată este bunul tuturor, iar ştiinţa devine o operă *colectivă*, din care se poate împărtăşi oricine şi la care poate contribui oricine.

Raţiunea = *le bon sens*.

Se trece de la aristocraţia raţiunii la democraţia ei, gândirea devine raţiune. — *(S, 223–224)*

Precedentul gândirii

Majoritatea filozofilor gândesc nu numai *la* ceva, ci şi *pe* ceva, şi anume fie pe locurile comune, fie, mai ales, pe predecesori: Platon gândeşte *pe* Socrate, Aristotel *pe* Platon, apoi un mileniu mai toţi pe Aristotel sau Platon, Kant pe Leibniz–Wolff, Fichte pe Kant, Hegel pe Fichte– Schelling etc. Apoi pe locurile comune, de pildă Heidegger, care gândeşte totodată şi *pe* întreaga istorie a filozofiei. Astfel, gândirea lor e în bună parte mijlocită, nu *imediată* pe lume.

Ce le este comun tuturor? Că sunt profesori.

Aparte sunt neprofesorii. Socrate, Descartes, Leibniz, Nietzsche, de

pildă, care, toți, sunt gânditori de începuturi, chiar dacă, fundamental, polemici cu predecesorii.

Să trebuiască oare să mergem înapoi, până la Parmenide şi Heraclit, ca să putem găsi gânditori ce gândesc *doar* lumea? Care nu se autoînscriu în timpul filozofiei? Pentru care începutul nu implică „altceva“-ul față de predecesori? Care gândesc singuri? Şi încă… nici ei 100%.

Dar singurătatea gândirii nu este doar o iluzie? — *(S, 117)*

Gândirea şi intelectualul

Gândirea te izolează. Tot restul, nu. Vederea, auzul (tot ce e senzație), vorba, fapta, totul nu numai că e „în legătură“ cu lumea, dar şi depinde de lume şi o întrepătrunde. Gândirea însă e „acosmică“, „nefirească“, oricât ar fi ea de „intențional“ îndreptată spre lume. Nu gândeşti, fireşte, decât despre lume şi în lume. Dar… gândeşti. Se rupe întrepătrunderea şi drumul gândirii poate duce în multe locuri ne-lumeşti: sfințenia, metoda ştiințifică etc. Dovada? Nonsensul viu: „intelectualul“. — *(S, 14)*

Maestru spiritual

Pentru a fi un maestru spiritual trebuie:

1. să fii încredințat că ai ajuns la ceva valabil („departe“);
2. să te întorci de la tine şi de la desăvârşirea ta spre celălalt (altul, alții);
3. să fii încredințat că ai ceva comunicabil (în înțeles larg – rațiune, natură umană etc.);
4. să ai pretenția că poți face („realiza“) ceva în celălalt, sub oblăduirea ta. — *(S, 148)*

Cine mai gândeşte?

În intelectualitatea noastră, eseistul învârte idei, logicianul raționează, iar profesorul sau cercetătorul prezintă lucrări. De gândit cine mai gândeşte? — *(MEM, 111)*

INTELECTUALUL

Intelectualul e urât

Social, intelectualul se deosebeşte de ceilalţi. El se caracterizează prin vorbe. Nu prin aspectul lui fizic, nu prin corpul său (care de obicei e jalnic), nu prin portul, prin veşmântul său (care-s de obicei insipide ca limba lingviştilor, ori de un îndoielnic gust), nu prin caracterul său (care de obicei nu există), ci prin cum vorbeşte. Mânuieşte cuvintele cum meşteşugarul mânuieşte uneltele.

N-are nici noblețea trupului, nici pe cea a ținutei şi a portului, nici pe cea a curajului; e chintesența urâțeniilor omeneşti. — *(S, 97)*

Simțul intelectualului

Întocmai cum omul obişnuit simte cele din afara lui prin simțuri, intelectualul mai adaugă un simţ, cel al bunurilor spirituale. O carte, o pictură sau o sculptură, o muzică incită şi provoacă intelectualul, aidoma unei miresme ori unui gust. El trăieşte (în plus) această bogăție la care e receptiv şi care adesea alcătuieşte viața în care vieţuieşte.

Omul cult adaugă şi îmbină senzațiile propriu-zise cu cele intelectuale (prin ridicarea primelor la rangul secundelor şi neuitarea obârşiilor secundelor din primele), pe când intelectualul înlocuieşte senzațiile propriu-zise prin cele intelectuale. — *(S, 152)*

Intelectualul răsăritean

Intelectualul răsăritean (inclusiv al nostru) stă sub hipnoza „genialului“, cu efecte dăunătoare pentru cultura băştinaşă, unde nevoia cea mare este cea a stratului mijlociu (ca şi în economie), nu a vârfurilor, hipnoză nutrită de succesele „genialilor“ răsăriteni în cultura de consacrare a Occidentului

(literatura rusă de la sfârşitul sec. al XIX-lea, pictorii evrei polonezi, ruşi, Brâncuşi, apoi Eliade, Ionescu, Cioran etc.).

Linia biografică a veleitarilor „geniali“ români duce la o pseudoratare (!?) a multor intelectuali români, care ar fi fost buni şi foarte buni „mijlocaşi“ culturali. — *(S, 152–153)*

Cum se găteşte un eseu românesc

Se ia o idee (din grădina proprie – cine n-are idei? – sau inspirată din magazinele de idei, adică eseurile occidentale), se plămădeşte cu relaţii până se lăţeşte departe de vreun sens adecvat, se amestecă din gros cu referinţe de profunzime – Hegel, Heidegger (de preferinţă negându-l), Saint-Exupéry (acesta din urmă chiar citit de autori), Goethe, Nietzsche, Pascal etc., plus unul sau doi autori necunoscuţi (mai bine medievali, că au nume latineşti), se prizăreşte şi câte-un român cu nume bun, ca Pârvan, Neagoe, Noica, Blaga, Brâncuşi, şi undeva, strecurat cu insignifianţă, autorul care a insuflat ideea „profundă“ a eseului.

Se cufundă totul într-o baie de stil românesc, iscodind cuvinte născute moarte şi fără simţ al limbii, se presară din belşug marile legume ca: demonic, extaz, mit–mitic, baroc, eros, asceză, simbol, esenţă, complex, existenţă etc. – cu sau fără majusculă – şi se asezonează cu câte un cuvânt grecesc silabisit din bibliotecă, total inutil, fiindcă nici unul dintre cititori nu ştie atâta greacă încât să-l corecteze. Merge şi ceva latinesc, dar nu e aşa de „adânc“ picant.

Se obţine astfel un fel de beţie intelectuală care ridică mult *breakdown*-ul, „colapsul“ inutilităţii autorului şi-l introduce pe poarta mare a Templului Literaturii Române, unde începe acel „na-ţi-o ţie, dă-mi-o mie“ care con(*fr.*)-sacrează* tipăritul român, în aşteptarea trezirii Occidentului după trecerea sorocului legiuitor al protocronismului. — *(S, 35–36)*

* Dragomir face aici un savuros joc de cuvinte, luând elementul de compunere con- (din lat. *cum*, „laolaltă“) şi trimiţându-l la franţuzescul *con*, „imbecil“. În loc de „con-sacrare“ = „validare, divinizare a cuiva la nivelul unei comunităţi“ (din lat. *consecrare*, „a diviniza, a face nemuritor“) se obţine „validare a unui imbecil“.

Intelectualul azi

Intelectualul şi-a pierdut prestigiul de care se bucura de la vechii greci încoace. Savantul a devenit un cercetător, dependent de cei ce-i alocă fonduri şi-i fixează temele, un pion în colectiv, inginerul, medicul sunt muncitori de maşini cu o mai înaltă calificare. Scriitorul şi artistul îşi dau doar importanță, dar nu sunt nimic în afara micii lor clici care de mult nu mai e o elită. Intelectualii-eroi, ca Platon, Arhimede, Descartes, Newton, Kant, Hegel, Pasteur, Leonardo da Vinci, Einstein, Rilke – nu mai sunt şi nici nu mai pot fi. — *(MEM, 104)*

Anonimat – Notorietate

Majoritatea intelectualilor noştri suferă de anonimat. Au nevoie de notorietate din lipsa rădăcinilor întrebării. Notorietatea e însă tropică: notoriu întâi în urbe, apoi în țară, apoi năzuința ultimă spre notorietate „mondială“, adică spre Occidentul omologator.

Notorietatea devine *sensul* muncii intelectuale, un pseudo-sens de fapt. Scopul secund (de fapt consecința) devine scop prim şi lunecă în „sens“. — *(MEM, 158)*

Intelectualul şi ceilalți

Orice om care comunică (intelectual) e supus dublului păcat de a crede că ceea ce spune/scrie el e cu totul nou (motivația comunicării intelectuale) şi de a crede totodată că ceea ce spune/scrie el e evident, e la mintea oricui are minte să priceapă. – Receptorii comunicării vor arăta că ceea ce a spus/scris nu aduce nimic nou, îi vor găsi filiațiuni, plagiate chiar (şi îi vor da epitete), şi că ceea ce spune/scrie nu numai că nu e evident, dar e chiar greşit, fals, pueril, tautologic. — *(MEM, 226)*

Orice intelectual care „comunică“ (oral sau scris) e supus dublului păcat de a crede că ceea ce spune el e cu totul nou şi de a crede că ceea ce spune el e la mintea oricui, e evident adevărat.

Receptorii se străduiesc să arate că el nu aduce nimic nou (are filiaţiuni, deci este de îndată încadrat) şi că ceea ce spune nu numai că nu e evident, dar e chiar greşit ori pueril. Aceasta se cheamă „dialog“. — *(S, 176)*

Definiţii ale intelectualului

Intelectualul este fiinţa care rezolvă probleme ce nu-i sunt necesare biotic, dezadaptându-se astfel faţă de realitate. — *(S, 52)*

„Intelectual“ a devenit tot mai mult omul care citeşte, nu omul care gândeşte. — *(S, 163)*

Constipaţia intelectuală silită, din anii de restrişte, a dus la *diareea* verbală de după decembrie 1989. — *(S, 164)*

La noi, foarte puţini oameni culţi ştiu că nu sunt culţi. De aceea o bună parte din intelectualii noştri sunt tot nişte „Bouvards et Pécuchets“. — *(S, 171)*

Un intelectual încrezut e cel care a citit cărţi prea bune pentru el. — *(S, 177)*

Ultima generaţie (computerizată) de intelectuali e pentru nostalgici una care nu ştie să scrie (manual).

Sau:

Elogiul caligrafiei, ca *disciplină* a mâinii, îndemânării, ţinutei şi a frumosului la nivelul literelor, cuvintelor, şirurilor, paginilor. — *(S, 178)*

A gândi singur nu înseamnă a gândi de la tine, ci, dimpotrivă, a aştepta ce-ţi vine-n gând, a fi „liber“ pentru gândurile ce vin peste tine. — *(S, 178)*

Orice intelectual provincial poartă în raniţă bastonul de ratat. — *(S, 179)*

Ceea ce spun intelectualii despre contemporaneitatea lor este ori un document al epocii (şi atunci e vorba *tot* de un fenomen contemporan), ori cu totul altceva. Ori, arar, un mers la *ta mégista*, la „lucrurile cele mai importante“. — *(S, 203)*

Intelectualul *rămâne*, prin *poziţia* lui, în întrebarea „ce e de făcut?“, adică în deliberare. — *(S, 208)*

Intelectualii noştri de azi şi politica

Atitudinea anti-politică (în sens de anti-partid şi, în fond, de anti-acţiune) a intelectualilor actuali: *civismul* (nu partid, ci alianţă civică, vatră românească, alternativă nepartinică, GDS) şi hibriditatea lui ca pseudo-politic: o *distanţă* „intelectuală“ faţă de acţiunea politică şi o aroganţă intelectuală iluministă („cetăţeanul luminat şi luminator“). — *(S,* 208)

„Intelectualii“ nu politizează întrucât sunt intelectuali, ci în calitate de…, de…, de ce? Cu ce *competenţă*? (Platon, *Alicibiade*) Dar ce competenţă aveau Hitler, Stalin? In-competenţa politicianului, ca şi a filozofului. Politicul este un non-domeniu. Şi totuşi, domnitorii, regii istoriei erau *educaţi* ca să guverneze. — *(S, 209)*

„Intelectualii“ în politică se justifică prin politologi, sociologi, analişti, istorici (istoricii curentelor noi de istoria economiei, a maselor, a „societăţilor“ istorice – cam toţi de sorginte de stânga). Aceste discipline sunt profesiuni ale sec. XX. Cu toţii sunt, mai mult sau mai puţin, *şi* comentatori ai contemporaneităţii, care fac politică *interpretând* politica. Ei se preocupă de politică şi sunt profesionişti în politică, *fără a face politică*, sunt creatori (?) de curente de opinii, deci pasămite în legătură directă cu alegătorii (civici). — *(S, 209)*

„Intelectualii“ nu vin în politică cu profesionalismul lor (cu specialitatea, cu competenţa lor, ca ingineri, fizicieni, economişti etc.). Atunci ce *competenţă politică* au? Aceea de mai luminaţi, mai şcoliţi, mai clar-văzători? Asta ar implica aspectul de dăscălire şi aroganţa respectivă.

Apoi: ei vin cu opinii, programe felurite, ceea ce duce la confuzia electoratului: dacă *doctores certant* („învăţaţii sunt în dispută“), atunci cum să aleagă bietul elector mai puţin luminat? El trage instinctiv concluzia carteziană că nici *doctores* nu ştiu adevărul, de vreme ce se ceartă (vezi *Regulae…*), şi percepe primitiv că prin votul său „îi are la mână“, adică are o putere asupra lor, fapt care n-are nici o legătură cu opţiunea politică şi cu programul politic. — *(S, 210)*

Agresivitatea ideilor

Ideile, ca orice produs de viu, au şi ele agresivitatea lor. În mai toate desfăşurările de idei găseşti, implicit sau explicit, un ton, un argument, o paranteză, un cuvânt agresiv. Nu e vorba de agresivitatea autorului, ce răbufneşte pe ici, pe colo, ci de însăşi agresivitatea ideii. De ex.: „*nihil est in intellectum*…“ este o idee agresivă, deja fiindcă „neagă“. Vreau să spun:

a) în orice desfăşurare de idei există şi poziția istorică, socială (polemică), manifestată agresiv;

b) ideile sunt imperialiste, sunt „aşa, şi nu altfel“, deci implicit agresive;

c) cei mai mulți „intelectuali“ şi „autori“ au în domeniul ideilor un câmp de atracție pentru ioamdreptate-ul lor. Nu poți fi blând şi bun când comunici ideile, fiindcă ele implică un „aşa, şi nu altfel“;

d) sunt şi idei agresiv-agresive, ca de pildă afirmația lui Marx că istoria este istoria luptei de clasă (până la socialism). Aici nu e vorba (în expunerea lui M.) de o agresivitate atât în formă, cât şi în conținut, ci de o agresivitate în formă *fiindcă* e un conținut agresiv, şi conținutul agresiv nu constă în faptul că este contra altor definiții ale istoriei, ci în însăşi afirmarea luptei ca esență a istoriei;

e) orice idee, ca să fie o „idee“, este *contra*; măcar contra opiniei comune sau a nepăsării, lipsei de preocupare de filonul respectiv. — *(MEM, 112–113)*

BINE ŞI RĂU

Violența, răul şi binele

Violența este ultima armă a răului, dar ea stă în spatele tuturor celorlalte sau, mai degrabă, este orizontul în care se rânduiesc toate celelalte. Violența nu are însă un singur registru de desfăşurare. Ea este gradată: fie provoacă sperietura (şi atunci e amenințare), fie suferința (fizică – tortura; sufletească – şantajul, intimidarea), fie devine exterminare pur şi simplu. Primejduind însăşi viața, adică temeiul, violența este eschatologică.

Interesant e că violenței binele (bunul) nu-i poate opune nici o armă specifică lui, ba „mai rău“, el nu-i poate opune decât tot violența (de pildă războiul, limitarea forțată, excluderea etc.). Violența binelui împotriva violenței răului este pentru bine nu numai o soluție *in extremis*, ci şi una în care binele nu se mai poate recunoaşte ca atare, ci, dimpotrivă, acceptă ca el, binele, să fie aidoma răului, să lupte cu arma lui, să se înstrăineze. Violența ca armă a binelui este întotdeauna pentru bine un eşec (tocmai fiindcă el este silit să adopte arma răului; în război, de pildă, în revoluția contra tiraniei etc.), un scandal (fiindcă binele îmbracă haina răului) şi o criză. Astfel, binele este silit să *explice*, adică să se justifice, ceea ce este deja o mică victorie a răului. — *(CPP, 168)*

Răul şi învinovățirea

Interesant este cum funcționează *învinovățirea* ca armă în economia răului mundan. De vreme ce nimeni nu e perfect, tabăra binelui poate fi oricând atacată prin învinovățire. Aceasta poate fi reală sau imaginară (falsă), individuală ori colectivă, esențială (ideologică) sau accidentală (atacuri *ad hominem*, calomnii, mutarea luptei în domenii străine ca cinstea, moralitatea etc.), țintită direct sau în rude, prieteni, trecut. Recurgând la învinovățire, răul obligă binele să se dezvinovățească, să se apere.

Rezultatul este că răul se estompează ca rău, apărând, dimpotrivă, ca apărător al binelui, al purității, al consecvenței: nu el, ci celălalt este răul. Dezvinovățirea are acest efect chiar şi atunci când învinovățirea este lipsită de orice temei, când e total imaginară. Răul ştie foarte bine ce înseamnă „calomniați, calomniați, va rămâne întotdeauna ceva“. În lupta dintre bine şi rău, în încleştarea lui „care pe care“, răul are un punct de câştigat prin simpla învinovățire şi, oricum, el obține oricând un rezultat nul pe modelul „şi voi aveți vinile voastre, răul vostru“. — *(CPP, 169–170)*

Răul şi prostia

Răul nu acționează *în* prostie, ci doar se foloseşte de ea, prin manipularea ei, ceea ce adesea atârnă greu.

Dinamice fiind, binele şi răul se înfruntă nu numai direct, ca atunci când se ajunge la violență, ci, tocmai pentru că trăim într-o lume, înfruntarea recurge la terți. Astfel răul prelucrează cu precădere proştii, în vreme ce binele, pentru că implică analiza, recurge cel mai adesea la inteligenți. Şi cum proştii sunt mai mulți, răul are mai lesne câştig de cauză. Pentru el, proştii reprezintă masa ideală de manipulare. Prostia, ca şi sărăcia sunt stări propice instaurării răului în măsura în care sunt întreținute. — *(CPP, 170)*

Răul ca sursă a evenimentului

În cultura occidentală, creştinismul a introdus răul ca principala categorie a evenimentului. Cele două surse principale ale evenimentului la greci, *agón*-ul (lupta) şi *philosophía*, au trecut pe planul al doilea, înlocuite fiind de „Rău“. Binele nu „evenimentează“, nu e interesant. Dar răul se înfățişează de la început ca eveniment, ca întâmplare. De unde răul e singurul „interesant“. Diavolul, vrăjitoarele, duhurile rele, cu tot cortegiul lor magic – de exemplu, femeia sau unele animale – „evenimentează“. De la ispitele Sf. Anton la filmele ori romanele polițiste sau de spionaj, schema *este* aceeaşi: viața neutră – apariția răului care „evenimentează“ – lupta binelui cu răul – victoria binelui şi aici… cortina. Binele e i-revelant.

Tehnica e şi mai puţin revelantă. Care este răul specific tehnicii, răul care ne trebuie azi? — *(S*, 54–55)

Contra binelui. Armele răului

– Violenţa;
– Prostia (opusă inteligenței);
– Seducţia (opusă naivității);
– Ispita;
– Perfidia (opusă bunei-credințe);
– Limbajul ca instrument (opus limbajului ca mijloc de comunicare);
– Răul extern (război, martir) şi cel imanent – pedeapsa. — *(S, 193–194)*

Răul propriu

Morala predică înfrângerea plăcerilor (trupeşti), a impulsurilor (mânia), a instinctelor „oarbe“, într-un cuvânt a păcatelor, mergând uneori până la în-frângerea lor. Deci, păcatele există, anume ca fireşti şi – aici e *hic*-ul – ca *próteron*, ca „element primordial“. Trebuie aşadar să mă înfrânez pe mine, să mă în-frâng. Şi asta necontenit.

Morala e deci o continuă luptă cu mine însumi, cu firescul meu, o continuă negare a mea sau cel puțin a unei părți din mine. – Ceea ce ar trebui să însemne nu numai că răul e *în* mine, ci că *sunt* rău, păcătos (păcatul originar). De aceea oamenii morali pot fi orice, dar nu naturali, fireşti, spontani. Moralul e un făcut, un nenatural, o „operă“, dar una care n-are *scop*, care nu se realizează o dată pentru totdeauna, ci necontenit se înfăptuieşte. Acesta şi este motivul pentru care Aristotel afirmă că moralul e o *héxis*, o „deprindere“, o chestie de exercițiu, iar moraliştii spun că trebuie să devină „o a doua natură“. Dar adică cum? Câte „naturi“ poate avea omul?

Desigur, moraliştii ar răspunde cu argumentul consecinței: „Dacă făptuieşti imoral…, atunci… iese rău; rău şi pentru tine, şi pentru semenii tăi“. Acest argument intră în domeniul jocului de şah şi în cel al

temporalității, ambele prea vaste; destul că ar trebui să „gândesc“ ce consecințe are sau ar putea să aibă fiecare faptă în parte, îndeletnicire, desigur, blocantă şi care trebuie luată în serios fără sfârşit. Apoi (temporal) ar trebui să „judec“ fiecare faptă în lumina viitorului pe care ea îl angajează şi, consecvent, a rostului întregii mele vieți, ceea ce iarăşi reprezintă o operație fără sfârşit. — *(S, 225–226)*

Morala cuprinde şi ascundere, fiind luptă între (ceea ce cred că este) bine şi rău, în care, în cazul bun, învinge binele, iar răul învins nu se mai arată, devine ascuns. Ceea ce alcătuieşte unul din stâlpii psihanalizei. De aceea, omul cu adevărat moral este cel care întreține o dreaptă (deschisă) legătură cu răul, şi nu justițiarul. Trebuie să privim totdeauna victoria noastră morală ca labilă şi… primejdioasă. — *(S, 115–116)*

Atât cât schimbăm lumea, atât ne schimbăm şi noi. Am pierdut frumusețea depărtărilor, căldura intimului, am pierdut prietenia şi dragostea, pierdem plantele şi animalele; ne înghesuim unii într-alții, toată umanitatea, atârnați laolaltă şi la bine, şi la rău, dar un bine undeva sperat în viitor, iar un rău atât de vădit, încât am ajuns să credem că tot ce putem face e să corectăm răul. Mergem mânați ca o turmă fără păstor, de vreme ce de mult nu ne mai gândim dacă e bun drumul pe care mergem. Căci în fond spre ce mergem? — *(S, 116–117)*

Creştinismul şi răul

Binele n-are trecut, n-are viitor, pare a fi în rostul lumii. Doar răul e problematic, cere explicație. Creştinismul a izbutit să dea un sens răului, să-l încadreze. — *(MEM, 190*)

FRAGMENTE DINTR-O INTERPRETARE LA *O SCRISOARE PIERDUTĂ*

Suntem toți caragialeşti

Nu este vorba de a face o pledoarie pentru Caragiale, ci de a avea *curajul* să vedem şi să auzim ce a spus. De Caragiale obişnuim să ne scuturăm în două feluri. Spunem: Caragiale este un zeflemist. Şi: Caragiale nu mă priveşte pe mine, ci pe alţii; râzând de alţii, Caragiale este *ce qui arrive à l'autre*. În felul acesta noi refuzăm să ne vedem în el, refuzăm să-l simţim pe pielea noastră. Există aproape un refuz freudian de a-l vedea pe Caragiale în noi şi pesemne că în orice român de la oraş există un erou caragialesc refulat. De aceea problema nu este dacă, astăzi, Caragiale este sau nu actual, ci, invers, dacă noi suntem sau nu caragialeşti. — (*CBM, 3–4)*

„Curat" la Pristanda

Ce înseamnă răspunsul „curat" al lui Pristanda? Ca răspuns tip, „curat" reprezintă *ecoul*: un răspuns, dar un răspuns *vid*, exact răspunsul de care are nevoie Tipătescu pentru a fi confirmat în puterea lui „făcută", ierarhic stabilită. Ecoul e un sunet reverberat, reiterat, amplificat, dar nu e un sunet *adevărat*; el nu este decât amplificarea sunetului originar. Şeful se aude *pe sine* în răspunsul amplificat şi, astfel, „se vede (se aude) mare". Ecoul reflectă, reducând conversaţia la tautologie, dar în intensificarea pe care el o aduce cu sine se obţine o *Selbstbehauptung*, o „afirmare de sine", a şefului. Ecoul, deşi vid, are astfel o funcţie pozitiv administrativă: *închiderea* conversaţiei în ecou se soldează cu confirmarea şefului ca şef. — (*CBM, 12)*

Cifra în democrație

[În prima scenă din *Scrisoarea pierdută* este vorba] despre *cifre*: despre numărul steagurilor (14-15 cel real, față de 44 câte s-au comandat), despre buget, despre „renumerația mică“ (80 lei leafă) şi „famelia mare“ („9 copii“, „11 suflete“). Cifra este priza stăpânirii asupra supuşilor, asupra subalternilor. Cifra este o formă de control, forma de verificare a realității. Există iluzia că prin grila cifrei poți controla şi stăpâni totul. Şi într-o măsură, lucrurile stau într-adevăr aşa: în fața cifrei, şmecheria lui Pristanda trebuie să se dea bătută. Statistica este o armă şi, confruntată cu exactitatea cifrei, şiretenia trebuie să-şi recunoască eşecul. Combătut cu arma aceasta, Pristanda cedează. Dar nu fără să răspundă ceva, şi răspunsul lui este remarcabil: *aceeaşi* neconcordanță ca cea existentă între abstracția cifrei şi realitate există şi între cifra-abstracție a bugetului şi el ca ins. Pristanda observă că bugetul nu ține, nici el, seama de indivizi (de „famelia mare“). Bugetul este imuabil şi abstract, înțepenit, neutral, inflexibil, implacabil, străin. Nu se poate „umbla“ la buget. Este drept că steagurile nu corespund în realitate cu cifra comenzii, dar nici bugetul, în abstracția sa, nu corespunde realității „fameliei mari“; „nu ies“ steagurile, dar nici relația buget–familie mare „nu iese“. — (*CBM, 12–13)*

„Prințipurile“

„Unde nu e moral, acolo e corupție şi o soțietate fără prințipuri, va să zică că nu le are!“ La prima vedere, această afirmație pare tautologică. Dar nu e. „O soțietate *fără* prințipuri“ e aprincipială, dar nu e neprincipială. O societate – precum societatea română veche – era fără principii, fiindcă era anistorică. Aceasta a fost *întâmplarea*, marea întâmplare a perioadei care începe de la 1848: am descoperit că eram lipsiți de principii, că eram nişte săraci fără principii. — (*CBM, 13)*

Corupție

La fel trebuie înțeleasă şi sintagma „unde nu e moral, acolo e corupție“. „Unde nu e moral“ poate să însemne: 1. există morală, dar nu e respectată; 2. nu există morală, pentru că nu s-a simțit nevoia moralei. Afirmația „unde nu e moral, acolo e corupție“ este adevărată dacă avem o societate cu o morală declarată, în care abaterea de la această morală, absența ei (ca *stéresis*) înseamnă, desigur, căderea în corupție. Dar ea este falsă pentru o societate care, în locul unei morale declarate, nu are decât o rânduire tradițională. În contextul istoric în care se desfăşoară lucrurile, această situație devine problematică. Săltarea noastră în „Istorie“ ne-a pus în fața acestei probleme: trebuie, de-acum, să avem o regulă: „intrarea noastră în Istorie“ este condiționată de dobândirea unei asemenea reguli. — (*CBM, 14)*

Cetățenia

Într-un cens electoral selectiv, „cetățenia“ este o demnitate, un grad de noblețe. Burghezul este un demnitar *creat* prin săltarea la cetățenie. „Votul censitar“ asta înseamnă: nu votează oricine, ci doar acela care „înseamnă“ ceva. Votul, cetățenia, reprezintă o *instituire discriminatorie*. Aşa era, deopotrivă, la greci şi la romani. *In censum referre* înseamnă să fii trecut pe lista cetățenilor (întocmită de cenzor) în funcție de proprietate. Cetățenia, care dă drept de vot, este o învestire venită din afară. Dar dacă la greci şi la romani înscrierea în cens era făcută pe bază de familie, de proprietate şi de loc (de apartenența la o cetate sau la un oraş anume), la Trahanache cetățenia are alura unei decorații: faptul de a fi cetățean apare ca o învestire; cetățeanul este ridicat la „cetățenie“ şi *instituit* ca atare (*instituo* – „a aşeza, a fixa, a rândui, a crea“). „Cetățeanul“ devenit cetățean prin drept de vot este omul instituțional, omul-instituție. Fiind creat ca atare, fiind „instituit“, cetățeanul *crede* în instituții, „în comitete şi comiții“, către care aspiră cu ardoare. Şi fiindcă este instituit, el crede că spiritualul se face cu instituții: „Comitetul permanent, Comitetul şcolar, Comitetul pentru statua lui Traian… şi etțetera.“ Democrația, care scoate în prim-plan figura „cetățeanului“, implică instituționalul, fiind ea însăşi instituire.

Instituirea şi instituția reprezintă „profanul sacralizat“. Istoric vorbind,

instituția s-a desprins din sacru; „puterea“ este întotdeauna „putere asupra“, după modelul sacrului, fie divin, fie demonic. În democrația burgheză, sacrul devine învestire (*in-vestio* – „a îmbrăca o haină“), devine însăşi haina cu care se îmbracă judecătorii, profesorii universitari, academicienii. Învestirea şi instituția (colectivă şi anonimă) dau fiecărui cetățean în parte o a doua identificare, aceasta devenind pentru societate primordială, hotărâtoare: *funcțiile*. Cartea de vizită este semnul exterior al acestei identificări instituționale. Laolaltă cu individualizarea onomastică, *paralel* cu ea, apare şi individul-instituție, care nu e altceva decât identificarea unui anonim: membru, preşedinte, cavaler etc.

Pe această figură anonimă a individului se sprijină puterea. „Noi suntem stâlpii puterii“ (II, 1). Stâlpul sprijină. Iar stâlpii pe care se sprijină puterea sunt tocmai funcțiile, comitetele şi comițiile. Pe acest anonimat se sprijină ea. Puterea este o conducere şi un anonimat organizat instituțional. — *(CBM, 15–16)*

Semnătura anonimă

După Farfuridi, anonimatul este o semnătură şi un act de curaj. „Trebuie să ai curaj ca mine! Trebuie s-o iscăleşti: o dăm anonimă.“ Şi aici pare să fie vorba de o simplă prostie care nu face decât să stârnească râsul. Dar nu este aşa.

Orice faptă trimite la un autor. Urmele dezgropate ale unei construcții îi indică arheologului pe autorul ei. *Se ştie* că orice faptă are un autor, chiar dacă acesta rămâne necunoscut. Există o identificare mai înainte de a exista un nume şi chiar în absența unui nume. Acest autor abstract, acest „nume“ – nu propriu, ci nedeterminat, anonim (*an-ónoma*) – este, în democrație, numele „cetățean“. Democrația funcționează cu anonimaturi: cetățean, popor, instituții. Înseşi alegerile sunt anonime, sunt false manifestări ale individualității. Votul secret, direct, inviolabil şi individual este de fapt secretul anonimatului garantat, este „curajul“ anonimatului, este individualul devenit anonim. Democrația tocmai asta face: îți garantează *anonimatul* individualității tale. Şi atunci „ai curaj“. Scrii ceea ce sincer gândeşti. Mărturia acestei sincerități este buletinul de vot. Dar prin această

sinceritate nu mai transpare individul, ci un număr, un anonim, „un“ vot. Votul e total deosebit față de manifestarea prin dezbatere; el intră în statistică. Cifrăria promovează anonimatul ca grup, ca grămadă, ca mulțime. Democrația *este* o funcție a cifrei. Instituționalismul democratic creează posibilitatea indivizilor reprezentabili, din punctul de vedere al deciziilor, *prin colective*. De aceea expresia: „Semnăm «un grup de membri».“ — *(CBM, 16–17)*

Discursurile din actul III al Scrisorii pierdute

1. Ambii „tribuni“ sunt *avocați*. Iar Caragiale precizează: „Toate colochiile şi întreruperile se fac avocățeşte, cu multă vioiciune şi cu tonul înțepat şi volubil“ (III, 1). În concepția lui Caragiale, avocatul este *retor*. Retorul reprezintă figura vorbitorului care nu se implică într-un dialog (dialogul presupune un interlocutor), ci a celui care perorează în fața unei mase, a unui colectiv, în fața unor *anonimi*. Tocmai prin anonimatul său masa este cu totul altceva decât retorul şi-l face pe acesta cu putință. Ori de câte ori ai în față o masă de oameni, devii retor.

2. Ceea ce izbeşte pe parcursul dezbaterii este *oboseala retorilor*. Cei doi se şterg în permanență cu batista, beau apă etc. În indicațiile de regie, Caragiale precizează în mai multe rânduri în privința lui Farfuridi: „foarte obosit soarbe şi se resignează“; „se încurcă, asudă şi înghite“; „asudă şi se rătăceşte din ce în ce“; „foarte asudat, se şterge, bea, iar se şterge şi suflă foarte greu“; „în supremă luptă cu oboseala“. După încheierea discursului, Farfuridi „coboară zdrobit, ştergându-se de sudoare…“.

Orice *Durchführung*, orice „executare până la capăt“ a ceva oboseşte. Farfuridi, de pildă, oboseşte pentru că a luat-o prea de departe şi drumul pe care demonstrația sa trebuie să-l parcurgă este prea lung. Pe acest parcurs el este epuizat, istovit. Continuitatea este lucrul cel mai greu de realizat. (Tocmai acest lucru devine vizibil la omul de cultură român. Profilul său, la un moment dat, se frânge. Iar când lucrul acesta nu se întâmplă, când obține continuitatea, el devine o excepție.) — *(CBM, 18–19)*

Discursul lui Farfuridi

Nu este redat de la început, ci oarecum doar partea lui finală. De ce? Pentru că se presupune a fi fost foarte lung: reproducerea trecutului e lungă. Farfuridi vorbeşte despre istorie şi el are nevoie, argumentând cu trecutul, de o bază lungă a demonstraţiei. În vreme ce argumentarea cu viitorul (cazul lui Caţavencu) nu cere lungime, argumentarea cu trecutul este direct proporţională cu lungimea perioadei considerate. O linie directoare de un secol e mai evidentă decât una de o decadă. Drept care Farfuridi vrea să înceapă de la 1821.

Conservatorismul are încredere în puterea diriguitoare a trecutului: trecutul luminează prezentul. Dar trecutul e nesfârşit, lăsând impresia că, cu cât cobori mai departe în el, cu atât lumina pe care o aruncă asupra prezentului este mai puternică. Farfuridi este victima acestei iluzii. El este încă incapabil să-şi realizeze proiectul, pentru că este incapabil de *Durchführung*. Pe parcursul acestei demonstraţii el se pierde, oboseşte, totodată îşi pierde auditoriul, îl oboseşte, devine plictisitor. Farfuridi nu are suflul necesar pentru a ajunge la veriga finală a acestui lung proces, în speţă la prezent. De unde lupta auditoriului de a-l aduce la o dată mai apropiată: la ’64, adică la „plebicist“.

Discursul lui Farfuridi este, la o adică, foarte sistematic: el încearcă să lege evenimentul – ce s-a întâmplat („plebicist“) – de o dată – de când s-a întâmplat (’64): „Când zicem dar ’64, zicem plebicist, când zicem plebicist, zicem ’64“ (III, 1). Această fixare a evenimentului prin cifră este esenţa cronologiei. Şi tocmai aşa, prin cifră, apar omogenizarea istoriei şi iluzia că trecutul poate fi stăpânit. Iar Farfuridi încearcă să intre în posesiunea trecutului prin faptul tulburător al cronologiei. Dar el nu reuşeşte, căci lungimea trecutului îl învinge.

Şi atunci trece la repetiţie, la periodicitate. Istoria ne învaţă că totul este repetare periodică. Istoria este exemplară. Dar dacă istoria este repetitivă, este clar că trebuie să fii *conservator*. Nu există ceva nou, ceva absolut nou: „…precum la 21, daţi-mi voie (se şterge), la 48, la 34, la 54, la 64, la 74 asemenea şi la 84 şi 94…“ Această repetiţie, această cuminţenie a istoriei, neexplozivitatea ei, acest spirit nerevoluţionar, toate sunt caracteristice

pentru a doua bătălie care se dă, cea pentru Europa. Farfuridi spune că trebuie să fim cuminţi acolo unde suntem, la marginile Europei. De ce? Pentru că de Europa „depandă“. Şi atunci survine enormitatea: „ori să se revizuiască, primesc! dar să nu se schimbe nimica; ori să nu se revizuiască, primesc! dar atunci să se schimbe pe ici pe colo…“ (III, 1). Este, desigur, o enormitate, dar una cu sens. Există, în orice democraţie burgheză, cazuri când se revizuieşte totul, dar nu se schimbă nimic; cazuri când se fac noi comitete şi comiţii, dar de schimbat nu se schimbă nimic. Sau cazuri când nu se revizuieşte nimic, dar se schimbă pe ici, pe colo: preţurile, de pildă, se pot schimba fără să se facă o prealabilă revizuire a lor. — *(CBM, 20–21)*

Discursul lui Caţavencu

Este axat pe două idei, enunţate deja în intermezzo: una *progresistă:* nu mă interesează trecutul („Progresul, stimabile, progresul!“), şi alta *naţionalistă* („Nu voi, stimabile, să ştiu de Europa dumitale, eu voi să ştiu de România mea şi numai de România…“). […]

Caţavencu, deci, este în gură cu *progresul* şi cu *viitorul*. Viitorul este necunoscutul; însă pe viitor se pot trage polițe. Ele sunt, desigur, aventuriste. Aşa cum la conservatori riscul, *deformarea*, este prostia, la liberali riscul este aventura şi şmecheria.

Concepţia lui Caţavencu despre timp este *lineară* (şi nu repetitivă), şi anume de „mers înainte“ (*pro-gredior*), de progres. Este mai valoros cine a ajuns mai departe. Istoria este concepută ca pură mişcare de avansare. Toată problema este să mergi cât mai repede cu putinţă, căci în istorie toţi avansează, progresează. Singurul lucru important este deci acesta: cine merge mai repede. Şi de vreme ce, înscriindu-ne în Istorie, observăm că suntem în urmă faţă de ceilalţi participanţi la cursa Istoriei, se impune o singură concluzie: trebuie să ne grăbim. Graba aceasta duce la o preluare a Occidentului, în speţă a celor ce conduc cursa Istoriei, fără discernământ, în bloc. Fiind cel care este în faţă, cel care conduce cursa, Occidentul are prestigiu *peste tot*, chiar şi atunci când e vorba de rebuturi. De unde: „Până când să n-avem şi noi faliţii noştri?“ Pentru Caţavencu, credinţa în prestigiul Europei e la fel de mare ca şi *naţionalismul* lui.

Straniu! Ne-am fi aşteptat ca Farfuridi, conservatorul, să fie cel care joacă partitura naţionalismului. Dar Caţavencu, care stă pe poziţia „ţărişoara mea“, simte că înscrierea în Istorie (şi, deci, în Europa) presupune diferenţa şi o *restrângere*. Eschimoşii nu pot fi naţionalişti, pentru că nu au prin raport cu ce să se restrângă. Naţionalismul se creează tocmai prin îngustarea unui orizont mai larg, tocmai ca intenţie a *concentrării* acestui orizont: naţia *mea*. Naţionalismul presupune diferenţa faţă de cei care s-au circumscris deja. Şi atunci, tot ce e naţional devine sublim: industria, dacă e română, chiar dacă nu există, e sublimă; travaliul la fel etc. — *(CBM, 22–23)*

Intim şi vileag

„Vileag“ vine de la maghiarul *világ*, „lume“, *ordo humanus* (ca în expresia „ce va zice *lumea*“). Lui i se opune „propriul“, particularul, privatul, intimul. Acest „propriu“ poate sălăşlui la orice nivel al fiinţei noastre. Ennius spune: *Flagitii principium est nudare inter cives corpora*, „Principiul dereglării este să-ţi dezgoleşti trupul în lume“. Corpul gol este un propriu, o intimitate. La fel dezgolirea proprie, murdăria proprie sunt lucruri intime. Dormitorul este o cameră intimă care îndeobşte nu se arată. Jurnalul personal, ca expresie a gândurilor proprii, este un lucru intim. Peste tot în aceste cazuri este vorba nu de o problemă fizică, ci de una spirituală.

„Lumea“ vileagului şi „non-lumea“ propriului, *publicul* şi *privatul*, sunt în mod clar corelative. În orice *ordo humanus* organizat apare neîntârziat şi propriul, privatul. *Proprietatea* este forma „publică“ de manifestare a propriului şi ea se delimitează prin împrejmuire de ceea ce este public. *Proprietas* (*proprium*, *pro privo*, „cu titlu particular“) trimite la *privus*, care iniţial avea sensul de *singulus*, „izolat“, „solitar“. Orice „lume“ a vileagului presupune „non-lumea“ propriului ca închidere în sine şi ca intrare în raport cu sine.

Dar dacă „a da în vileag“ înseamnă a face să existe pentru toată lumea, atunci „lumea“ vileagului înseamnă că va cuprinde *tot ce există*, iar propriul, ca opus vileagului, este un soi de ne-existenţă, ceva care (ontologic, nu moral) n-ar trebui să fie: un fel de *me on*, de nefiinţă. Propriul, ca „intim“ şi ca „secret“, este ceva ce nu se dă la iveală, fiindcă nu

trebuie să existe. Sau altfel spus: propriul nu există atâta vreme cât nu e dat în vileag, de vreme ce vileagul (fiind „lumea“) este tot ce există. Câtă vreme nu e dat în vileag, propriul rămâne „secret“, deci ceva ce nu există pentru nici unul din ceilalți. Tocmai pentru că există opoziția dintre vileag şi propriu, apare posibilitatea de a pune pe picioare o piesă (ca *Scrisoarea pierdută*) în care totul este o luptă pentru nedarea în vileag a unui secret, o luptă pentru ne-existența propriului: secretul trebuie să-şi păstreze statutul de inexistență. — *(CBM, 24–25)*

„Enteresul“

Cum apare, pe lângă acest plan de adâncime al „conştiinței morale“, *planul „entereselor“*? În *Scrisoare*, interesul înseamnă folosirea societății, a principiilor şi a teoriilor pentru tine însuți. Interesul trăieşte prin golirea realităților majore (principii, cultură etc.) de orice realitate, fațada lor fiind însă păstrată şi instrumentalizată în folosul propriu. Interesatul este legat de societate, e legat de valori, nu poate funcționa fără ele; numai că el le mimează şi le poartă întotdeauna ca mască. El este departe de a fi un privus, un particular care se desprinde de societate; dimpotrivă, el trăieşte şi lucrează înăuntrul societății şi, astfel, este viermele care roade miezul. Interesatul nu e străin de valori, nu e ignar; cunoscându-le, el le ia din plin în brațe, golindu-le în acelaşi timp de realitate! […] Substituind valorilor interesul, el le anihilează ca valori, făcând ca în locul relației cu altul să se instituie numai relația cu sine însuşi. Dar, în măsura în care valorile sunt păstrate ca fațadă, relația cu sine continuă să poarte masca relației cu altul. În spatele acestei măşti, interesul se reduce la neantul relației cu individul. Trahanache o spune clar (I, 3): „Nu mai e moral, nu mai sunt prințipuri, nu mai e nimic: enteresul şi iar enteresul.“ Interesul este nimic. — (*CBM*, 30–31)

Finalul Scrisorii pierdute – *„Să mă ierți şi să mă iubeşti…“*

Ceea ce s-a petrecut „a fost crâncen“, fără ca de fapt *să fie*. De aceea

Trahanache – şi aici Caragiale joacă pe sensuri – foloseşte cuvintele „comèdii mari“. „Comèdii“, fiind altceva decât „comedii“, au totuşi o legătură cu acestea. „Comèdii“ sunt întâmplările ce nu se pot ridica la nivelul Istoriei şi care sunt menite să rămână *des histoires*. Caracterizată temporal, provincia este locul unde multe se petrec, dar unde nu se întâmplă nimic.

Şi totuşi s-a întâmplat ceva: toţi sunt, mai mult sau mai puţin, compromişi: Caţavencu – un interesat fără scrupule; Zoe–Tipătescu – adulterini; Trahanache – încornorat; Farfuridi–Brânzovenescu – nătărăi; Pristanda – ciupitor. Compromişi, şi totuşi, într-un fel, simpatici, ba chiar, undeva, cumva – *iubiţi*. De ce? Poate pentru că toţi se înscriu în replica lui Caţavencu din scena finală: „Să mă ierţi şi să mă iubeşti (expansiv) pentru că toţi ne iubim ţara, toţi suntem români… mai mult sau mai puţin oneşti! (Tipătescu râde.)“

Să mă ierţi… – înseamnă „să depăşeşti lucrul acesta“, să ieşi din rolul pe care l-ai jucat până atunci. A ierta înseamnă a muta lucrurile în altă parte, într-o neatârnare care-ţi permite să înţelegi totul.

…*să mă iubeşti*… – Există o dragoste de *alegere* şi una de *învăluire*. Dragostea de alegere este îndrăgostirea însăşi: aleg şi iubesc *o* persoană din multe, chit că o fac conştient sau nu. Dragostea de alegere este această iubire selectivă. Dar nu de asemenea iubire este vorba în replica lui Caţavencu, ci de una care cuprinde *toată* realitatea din care fac parte, realitatea de care ţin şi care este, din capul locului, *a mea*. De pildă, masa la care lucrez, pomul din faţa casei, locurile în care am copilărit – toate sunt obiecte ale dragostei de învăluire. Dar şi strada pe care locuiesc, cu praful şi mizeria ei, vânzătoarele care stau de vorbă în timp ce eu aştept, grosolănia oamenilor într-un autobuz sunt deopotrivă *ale mele*. Între mine şi lucrurile toate apare o comunitate, o *comuniune*. În această dragoste care este „dragostea de învăluire“ intră toţi şi tot, în măsura în care am trăit şi trăiesc cu toate elementele acestei lumi.

Ei bine, Caţavencu solicită de la Tipătescu dragostea de învăluire; el îi cere acestuia să aibă în vedere *totul*…

…*pentru că toţi ne iubim ţara, toţi suntem români*… – Acest „pentru că“ le explică pe „să mă ierţi“ şi „să mă iubeşti“: pe de o parte trebuie să ieşi

din rolul pe care l-ai jucat până atunci, pe de alta trebuie să intri în realitatea aceasta care, ca români ce suntem, buni sau răi, ne defineşte şi reprezintă comunul nostru. Caţavencu nu cere să fie iubit ca persoană, aşa cum este iubită Zoe, de pildă, ci ca parte din acel „toţi suntem români“. A-ţi iubi ţara înseamnă pentru el a intra înăuntrul totului şi a-l iubi ca tot.

…mai mult sau mai puţin oneşti! – Cu acest „mai“ suntem în lumea infinitului devenirii, a acelui *méllon kai hétton* care, în *Philebos*, determină *ápeiron*-ul. Infinitul, care implică devenirea gândită sub specia lui „mai“, este tocmai *extensia* în care nu a pătruns încă determinarea lui *péras*, a unei limite, a unui raport şi a unei măsuri. „Mai mult“ şi „mai puţin“ e lumea devenirii ca devenire, o lume căreia nu i te poţi sustrage, lumea inevitabilului, a lui „n-ai încotro“, şi pe care trebuie, ca atare, s-o iubeşti. Mai mult sau mai puţin culţi, mai mult sau mai puţin deştepţi, mai mult sau mai puţin oneşti reprezintă acest *aici* de care aparţinem cu acceptarea lui cu tot; acest *aici* reprezintă, într-un cuvânt, *România*.

(Tipătescu râde.) – Râzând, Tipătescu a ieşit din rol, s-a distanţat; orice râs se naşte din afară. Tipătescu râde şi râsul lui confirmă neantul acestui patriotism de compromisuri, neantul unei lumi care nu se poate mântui decât în comic. Râsul sugerează sfârşitul real al unui episod din viaţa unei societăţi care, în schimonosirea şi deformarea ei, în fond *nu există*. — *(CBM, 31–34)*

Conu’ Leonida

– Conservatorismul lui Caragiale e numai în parte relevant, fiind întâi o concepţie şi de-abia în succedaneu o opţiune politică.

– Eroii sunt de mahala („o odaie modestă de *mahala*“).

– Piesa e o tragedie pentru personaje (o noapte de groază) şi o comedie pentru cititori.

– Piesa e compusă din trei părţi: 1) *Trecutul*: amintirea „revoluţiei“ din Ploieşti; 2) *Prezentul*: scandalul nocturn; 3) *Viitorul* = morala fabulei: nimic nu se schimbă.

– Din *Precuvântarea* lui A. Davila la ediţia *Teatru* de I.L. Caragiale, Ed. Eminescu, 1922: „O jăvruţă ridică laba şi murdăreşte soclul unei statui. Dar

mă întreb: avut-a jăvruța chemare? Avut-a jăvruța conştiinţă de ce face? […] Caragiale a murit departe de țara sa, pe care o adora. El mi-a zis, când s-a hotărât s-o părăsească: *Nu mai pot trăi aici! Prea e grea duhoarea!*“ — *(S, 243)*

Comicul dezvinovățeşte

Cine i-ar învinovăți pe Stan şi Bran că distrug o casă, o maşină, un pian? Râdem şi trecem. Dar un om a pierdut o casă, o maşină, un pian şi nimeni nu-i acuză pe Stan şi Bran, deşi delictul e evident, e însuşi „subiectul“ episodului comic. Nu împricinăm pe cei de care râdem. La fel cu prostia, incultura, impostura din opera lui Caragiale. Râdem fiindcă eroii sunt mai inculți, mai proşti decât noi, râdem fiindcă ne simțim superiori, deci ne simțim bine față de eroii lui Caragiale. Râzând însă, i-am absolvit. Nu mai vedem răul din incultură şi prostie, nu mai reacționăm la el sănătos, adică condamnându-l, îndepărtându-l şi punând în loc cultura şi competența. – Şi astfel îi rămânem datori lui Caragiale. — *(S, 243–244)*

Românismul

– Premisa discutabilă: o identitate definită şi păstrată pură în istorie (aberația „tracică“ şi iluzia „daco-romană“ – ambele mitice şi *archai*-zante) şi explicația ei: nevoia unei identități din realitatea non-existenței ei conform tiparelor occidentale (şi ele cel puțin discutabile). Preocupare străină realității noastre.

– Neputința de a conştientiza şi înțelege amalgamul (*compositum*) şi rezultatul lui.

– Neputința de a valorifica calități (?) ale noastre care sunt non-valori după grila de *Rangordnung* (ordine ierarhică) occidentală şi tirania acesteia. De unde şi încercarea simplistă de explicație prin Occident–Orient („suntem la porțile Orientului“).

Criza cronică de identitate odată exacerbată (latent) duce, firesc, la ipostaza românității absolut specifice şi perene:

a) *identitate – continuitate – esență* = platonism. Adică: continuitatea considerată ca identitate (continuitatea datorată identității), care, la rându-i, e datorată esenței. Toate acestea sunt valori bimilenare ale culturii occidentale şi ale religiei, ca însuşiri ale lui Dumnezeu.

b) Aşadar, o adevărată *altă* tablă a categoriilor.

– De fapt, identitate–continuitate–esență sunt legate egal între ele, într-o rămânere absolută, într-o veşnicie de gradul doi.

Şi atunci: un neam poate să nu aibă continuitate, cum şi noi dormim; poate să nu aibă identitate, în înțelesul de a fi identic de-a lungul a…, şi, în consecință, poate să nu aibă esență, aşa cum e înțeleasă aceasta occidental (*ousía* ca *Sein*). Noi, fiind occidentofili, suntem (ca intelectuali) în „criză de identitate“ a românismului.

Toată discuția presupune premisa analogiei om–neam: neamului i se cer trăsăturile vieții umane.

– Ce ar putea rămâne din originea geto-traco-daco-romană? Ce ar putea rămâne *în noi*? Sigur a rămas nu numai păstrarea în limbă a latinității, ci subconştientul îndepărtat, atât de îndepărtat, încât pare cam sucit să ne preocupe asta atât de mult, când nu desluşim nici măcar subconştientul nostru imediat, adică din ultimul veac (de la grefa occidentală din sec. XIX). — *(S, 188–189)*

Românii trăiesc doar ce a trecut

Noi, românii, *trăim* tradițional, nu istoric.

M-am exprimat greşit. Nu e vorba de anistoricitatea românească spusă de Cioran, şi devenită şablon, ci evenimentele noastre devin evenimente numai odată paseificate („trecutizate“) şi re-memorate, comemorate. Atunci *trăim* evenimentul. Când el se întâmplă, este doar prezent, ne absoarbe, el devine ceea ce este doar după ce a trecut.

Parastasele, comemorările etc. consfințesc desigur un eveniment (uneori chiar recent), dar care devine ce este de abia prin intrarea (prinderea) lui în ritualul tradițional. E ca şi cum evenimentul istoric ar fi doar ceva superficial, când încă n-a dobândit ființă. — *(S, 144–145)*

Provincialismul cultural

Provincialismul cultural de care suferim; caracteristici:

– Primeşte numai valorile de vârf ale culturilor centrale, construindu-şi astfel o biserică numai din catapeteasmă, şi, nepricepând că e absurd, crede că se împărtăşeşte.

– Ştie numai cum *sunt* marile opere, nu şi cum se *fac*, adică are numai valorile culturii, nu şi tehnica ei; ca atare:

– Rămâne pururi într-un veleitarism şi o *Schwärmerei*, o „reverie“, lipsit de cinstea fundamental necesară oricărei opere culturale şi dispreţuind să facă operele multe bune şi oneste ce fac corpul unei culturi, scoate 80% „creaţii“ otrăvite şi care sună fals după un an-doi.

– Nu are o scară de valori bine închegată şi îndesată, pe fondul căreia să contrasteze originalul, ci este un tărâm al lui „orice se poate spune“, în care bântuie pseudo-originalii, pseudo-culţii, pseudo-moderniştii, mişunând care încotro şi spunând vrute şi nevrute – o piesă cu hibrizi, ca-n Caragiale.

– În această „intelectualitate“ nu s-a putut valida decât *reacţia*, adică cultura rădăcinilor: romanul cu sat şi ţărani, muzica folklorului, poezia populară şi popular-cultă, în general tot ce au făcut ţăranul român şi geniile noastre cu obârşia în sat: Alecsandri, Eminescu, Coşbuc, Enescu, Luchian, Grigorescu, Iorga etc. Dintre ceilalţi n-au reuşit autenticitatea decât batjocoritorii răniţi de hibrid: Caragiale, Nae Ionescu etc.

Altă dată despre cum am putea ieşi de aici. — *(MEM, 106–107)*

VARIA

Trezitul dimineața

Dacă mă gândesc mai bine, deşteptarea este un soi de metempsihoză de toate zilele. Pentru că eu trăiesc de fapt *trei lumi*: lumea de ieri, de dinainte de a adormi, apoi lumea viselor şi, în sfârşit, lumea la care mă trezesc, aceeaşi ca prima, şi totuşi alta, fiindcă mă trezesc la ea ca şi cum aş renaşte, după revenirea din cea de-a doua lume. În clipele trezirii, eu am în mine, răsfrânte cu egale drepturi asupra mea, toate aceste trei lumi. Tendința noastră este de-a trece cu vederea cea de-a doua lume şi de a crea un continuum între prima şi cea de-a treia lume, punând lumea visului sub semnul irealității ei şi eliminând-o astfel din structura lumilor noastre. Refuzăm, cu alte cuvinte, să luăm act de discontinuitatea pe care o aduce în viața noastră lumea visului şi, implicit, de felul în care, în fiecare zi, renaştem pentru o nouă lume. — (*CPP*, *36–37*)

Adevărul este că reintrăm cu toții în lume ca şi când nu am fi fost rupți de ea, iar somnul ar fi fost doar o întrerupere. Reintrăm ca şi când am reîncepe ceva. Dimineața este începutul-reînceput al sărbătorii luminii. Dar el este un reînceput de atâtea ori reluat, încât nici măcar nu ne mai dăm seama în ce măsură el ascunde tainele întunericului şi ale luminii. Suntem atât de mult prinşi în această venire revenită, încât nu mai sesizăm în toată amploarea şi misterul lui ciclul zi/noapte îngemănat cu cel veghe/somn înăuntrul circadianului. Soarele îşi începe de fiecare dată, fără ca faptul acesta să ne mai mire, drumul ceresc, noi începem drumul zilei noastre şi întreaga fire „începe“, renăscută, să trăiască. Tot ceea ce facem în primă instanță, după trezire, poartă semnul începutului de drum şi al pregătirii pentru călătoria noastră diurnă: spălatul, eventual câteva mişcări de înviorare, trecerea în revistă a principalelor momente ale zilei şi, în sfârşit, punerea pe calea spre treabă. Făcând asta în fiecare dimineață, noi avem un moment în care consunăm cu toată firea, avem o scurtă împreunare ce se risipeşte apoi, pe măsură ce intrăm în ritmul zilei noastre. Este un *fapt* faptul acesta al

dimineții, care există *altfel*, şi totuşi la fel de obiectiv ca lucrurile, vietățile sau noțiunile. Aristotel (*Fizica* III 6, 206 a) a fost, după câte ştiu, cel dintâi gânditor al filozofiei occidentale care a constatat existența entităților temporale. Dimineața este un *fapt*, tot atât de real ca mierla sau scaunul, numai că *în alt fel*, real cum e şi amurgul, opusul dimineții, real ca sfârşitul zilei în raport cu începutul ei. În ce constă deosebirea dintre aceste două entități temporale? În *orientarea* lor: ca început, dimineața este orientată spre viitor, iar ca trecut, amurgul este orientarea spre trecut. Suntem plini de viitor dimineața şi plini de trecut în amurgul zilei, chiar dacă noi nu ne gândim aşa, chiar dacă de multă, de foarte multă vreme noi nu mai ținem seama de faptul dimineții sau de cel al serii. De mai bine de două veacuri, de când am fost scoşi din natură şi cufundați în istorie, de când trăim închiderea noastră cu noi înşine, noaptea este tot mai mult cuprinsă de lumina artificială care îşi are sursa în noi, în timp ce ziua a devenit o deschidere spre treabă ce stă sub semnul progresului. Pare că am uitat cu totul dubla față a oricărei isprăvi omeneşti, faptul că viața noastră se împarte în chip natural între noapte şi zi. — *(CPP, 38–39)*

Urâtul-scârbosul şi stratul „câh“

Ținutul întins al urâtului-scârbosului (U-S) are, într-un fel, trăsătura de „necuvenit“ şi, de aceea, el este ocolit, ascuns şi înțeles sub semnul negativului (prin prisma contrarului său: frumos, înălțător etc.), ba chiar al respingerii, al repulsiei. Numai că tot ce cuprinde ținutul acesta întins *există cu adevărat*, chiar dacă noi facem tot ce putem pentru a ignora existența lui, chiar dacă noi *nu vrem să ştim*. Acesta este şi motivul pentru care încerc să ridic vălul opreliştii care stăruie asupra urâtului-scârbosului.

Negativul U-S nu înseamnă însă numai negarea lui, ci şi aşezarea noastră într-un pozitiv din care, instalându-ne, judecăm urâtul şi scârbosul ca şi cum am trăi doar în frumos şi atractiv, iar U-S n-ar fi decât o excepție. Or, lucrurile nu stau deloc aşa, fiindcă de fapt noi ne lovim la tot pasul de U-S, ba chiar îl creăm zi de zi, uzăm, murdărim şi ne murdărim, mergem la closet, avem muci, mătreață, facem gunoi, poluăm, ne schimonosim, facem lucruri repugnante etc., etc. Avem desigur şi lucrurile neutre, nici urâte şi

nici frumoase, dar U-S se situează şi sub acestea, ca stratul cel mai de jos, unul pe care îl ocolim şi nu ştim cum să-l ascundem – ca *stratul „câh“*. — *(CPP, 59–60)*

Deşi componentele acestui strat le întâlnim la tot pasul, deşi le creăm zi de zi, asupra lor se aşterne un văl de tăcere, un consens al ascunderii. În lumea noastră în care toate sunt spuse, lucrurile acestea nu se rostesc decât poate în vorbirea de ocară şi în înjurătură. Ce straniu este statutul lor! Ele nu se bucură nici de resursele inconştientului, nu sunt nici erotice, nici abisale, nici diabolice – pe scurt, sunt total lipsite de ispita analiticului. Singurul lor mod de a se manifesta – dar tot ascunzându-se! – este sentimentul de *ruşine* pe care îl trezesc.

[…] Aici ruşinea apare ca ruşine pură, de aceea cuvintele care indică murdar-scârbosul rămân cele mai dure cuvinte din limbajul figurat al ocării. Să mai observăm că ruşinea este sentimentul care însoţeşte doar unele U-S. Altele stârnesc atât ruşinea, cât şi scârba, iar altele, doar scârba. — *(CPP, 62–63)*

Uitare

Ce înseamnă aşadar a uita? Răspunsul e la îndemâna oricui: a uita înseamnă a pierde ceva din ceea ce ştiu sau din ceea ce am ştiut cândva. Este evident că nu pot să uit ceea ce nu am ştiut niciodată. Numai că, ajunşi în acest punct, simt nevoia să ridic o întrebare pe care în mod uzual nu obişnuim să o punem şi la care nu e uşor de răspuns: cât şi de ce se uită şi cât şi de ce se reţine din ceea ce am ştiut cândva? Un răspuns fără doar şi poate corect, dar numai unul în imediat, ar fi: reţinem şi ne amintim *când* avem şi *cât* avem interes pentru obiectul amintit. Cele mai multe şanse de a fi uitate şi pierdute au obiectele care nu mai prezintă nici un interes pentru noi. Şi, tot aşa: când nu uităm ceea ce ni s-a întâmplat şi ceea ce am ştiut? Când amintirea celor întâmplate, din anumite motive de ordin sufletesc, dăinuie în noi.

Numai că răspunzând în felul acesta noi rămânem pe un plan subiectiv. Or, ceea ce m-ar interesa pe mine este să aflu cât se reţine şi cât se uită,

obiectiv vorbind, din toate câte se întâmplă şi din tot ceea ce ştiam. Şi aici răspunsul, deşi evident şi simplu, este de fapt covârşitor: se pierde *cu mult mai mult* decât se ține minte. Un adevărat ocean de lucruri intră în domeniul uitării în comparație cu puținătatea celor despre care ne amintim şi ştim. Şi de vreme ce între ceea ce se întâmplă realmente şi ceea ce se reține este o adevărată prăpastie, atunci devine dintr-odată semnificativă munca de reținere a celor întâmplate. Şi aici e iarăşi important să constați cum unele lucruri se întâmplă şi amintirea lor este cultivată, în timp ce altele *sunt date uitării*, cum se spune în bună limbă română.

Parte din răspunderile ministerelor culturii de pe lumea asta constă tocmai în această întreținere a amintirii celor despre care se consideră în mod unanim că sunt demne de amintit şi care, ca atare, nu trebuie lăsate pradă uitării. Totul, de la pietre funerare, biserici, monumente etc. şi până la discursuri, intră aici. E vorba mereu de două planuri distincte: evenimentul ca atare şi munca de întreținere a amintirii acestui eveniment. Iar dacă noi vorbim despre uitare este tocmai pentru că ne preocupă munca de întreținere a amintirii. Iar când vorbesc de „munca de întreținere a amintirii“ am în vedere una din cele mai importante activități umane, o activitate care îşi are propriile ei tehnici, care comportă o instituționalizare şi care recurge la mijloace specifice de a acționa în domeniul sufletesc şi spiritual. […]

Cu toate că există această activitate, cu toate că strădania omului poate obține multe, rămâne ca element obiectiv faptul că cea mai mare parte a realității cade în domeniul uitării. Cum spuneam mai sus, avem un întreg ocean al uitării în comparație cu minusculul lac al amintirii. — *(CBM, 120–122)*

Veleitate

Orice veleitate pune în joc părerea supralicitată despre capacitatea proprie. Este vorba de o evaluare greşită *în sus*. Dacă, de exemplu, visul ar fi să devii unul dintre marii filozofi ai lumii, atunci veleitatea ar fi, de pildă, să rezolvi problema timpului. De ce e periculos veleitarismul? Pentru că împiedică pe „fac“ prin mirajul lui „am să fac“, în care acest „am să fac“

devine drag. Veleitatea este deci acel proiect de a face care te împiedică să faci. Exemplu de veleitarism: să citesc operele marilor gânditori în mod fundamental. Aici e un veleitarism pentru că nu există citire definitivă a marilor filozofi. De data aceasta nu mai e vorba de o proiecție personală: plec de la mine şi mă văd ca mare erou. De data aceasta e vorba de o mistificare în planul acțiunii. Deci veleitarul este un om de acțiune sabotat de însuşi proiectul lui de a face. El îşi propune să facă în spațiul lui ceea ce nu poate să facă. El vrea să prindă o balenă cu o undiță firavă. Însăşi măreția proiectului e frâna realizării lui. Această inadecvare la posibilitățile proprii este altă sursă a ratării. În generația mea exista un tip, Ştefan Teodorescu, care alcătuia tot timpul ample table de materii. Nu ajungea nici măcar să scrie introducerea. Veleitarul nu este însă un ratat chinuit; viața lui devine un *dolce far niente*, un mod de a valsa continuu printre puzderia de proiecte reluate şi abandonate la nesfârşit. Există un proverb chinezesc: „Orice drum începe cu primul pas.“ Veleitarul nu apucă să facă primul pas. Iar dacă îl face, părăseşte drumul înainte de a se aşterne pe el. — (*CBM*, 55–56)

Raportul cu divinul

Raportul acesta priveşte deopotrivă miturile, religiile primitive şi pe cele evoluate. Religia e o problemă de credință. Dar când facem această afirmație o facem de pe pozițiile creştinismului, care acceptă că, la o adică, e cu putință să nu crezi. Într-un trib nu este aşa: acolo toată lumea crede în mod spontan. În schimb, când pui accentul pe credință – desparți: există oamenii care cred şi alții care nu cred. Creştinismul este pesemne singura religie mare în care apare problematizarea credinței, singura care este pregătită să suporte atacul necredinței, singura în care ateismul ca o contestare a credinței poate apărea chiar înăuntrul ei. În nici o altă religie nu există aşa ceva. În nici o altă credință nu apare, ca aici, agresivitatea necredinței ca de-creştinizare. Căci în ce altă religie se poate spune „nu avem nevoie de ipoteza lui Dumnezeu“ sau „Dumnezeu a murit“? — (*CBM, 102–103*)

Despre bătrânețe

Oamenii nu ştiu că devin ceea ce li se întâmplă. Că întâmplările vieţii lor nu numai că „lasă urme“, dar că alcătuiesc esența existenței lor. Întâmplările se transformă în existență, cu sau fără voia omului. De la o vârstă încolo, omul este ceea ce a fost şi nu mai poate fi altceva, chiar dacă el nu ştie sau nu vrea să accepte una ca asta. Omul are libertatea să se mai creadă un posibil şi la bătrânețe, dar nu mai are posibilitatea să devină real ceea ce el crede că poate fi. — (*CPP, 218)*

Iar libertatea nu există decât pentru omul care trăieşte treaz, „deştept“ în fața existentului, fiindcă ea începe numai acolo unde omul este în adevăr. De acolo începând, omul poate semnifica realitatea lui, se poate înțelege pe sine şi poate şti ce are de făcut.

Bătrânii noştri nu primesc vârsta lor. Ei nu *pot* fi bătrâni, nu fiindcă nu sunt în vârstă, ci fiindcă nu *sunt* pur şi simplu. Or, omul poate să „nu fie“ numai atunci când e tânăr. De aceea bătrânii noştri vor să fie tineri, adică să creadă că mai sunt în posibil, că or să fie ceea ce o să li se întâmple, în loc să ştie că orice li s-ar întâmpla nu-i mai poate schimba. Puterea bătrânilor este că ei *sunt* ceva (ceea ce sunt), pe când cei tineri nu sunt încă decât făgăduieli sau „forțe ale naturii“. Fiindcă ei *sunt*, legătura lor cu existentul este serioasă, existența lor (şi nu „experiența“ lor) fiind chezăşia realității a ceea ce fac.

De aceea o societate fără adevărați oameni bătrâni este sortită descompunerii, devine ireală ca o operetă sau ca o femeie a primului venit. *— (CPP, 218–219)*

Lumea tehnicii

[…] a existat o vreme în care omul şi umanitatea se priveau pe sine numai în raport cu Dumnezeu (transcendentul) şi cu natura (diferitul, altceva-ul, străinul). Există o realitate diferită de mine, natura, şi un dincolo față de mine şi de natură – Dumnezeu – şi ambele instanțe făceau posibil pentru mine un *sens* înăuntrul unei lumi.

Dar, se va spune, lumea tehnicii nu este şi ea o lume? Desigur, numai că ea este una care, spre deosebire de aceea din care făceau parte deopotrivă natura şi transcendentul, nu mai poate să ne ofere un sens. În această nouă lume, individul însuşi îşi pierde orice relevanţă. Străinul, diferitul continuă să existe, dar într-un fel aparte, şi anume ca străin *al nostru*: lumea tehnică ne este total străină, întrucât ea este o lume de lucruri care, deşi sunt create de om, ne este, fiecăruia în parte, complet străină, fiindcă noi nu ştim cum sunt făcute şi cum funcţionează lucrurile acestei lumi (ascensorul, televizorul etc.). Ceea ce ştim însă este să le manipulăm. Caracteristica tehnicii constă tocmai în decalajul de ştiinţă (de ştiut) existent între domeniul invenţiei (al creaţiei), care este accesibil unei mâini de oameni, şi domeniul utilizării, care este accesibil tuturor. În lumea tehnicii, noi suntem acasă şi totodată suntem străini de ea. Oricine ştie să apese pe butoane sau pe clape fără să ştie cum funcţionează „minunile“ tehnicii. Pe acestea le ignoră cu toată seninătatea. Reuşita tehnicii nu constă în prodigioasa investiţie de inteligenţă, ci în faptul că produsele ei sunt utilizate în mod democratic. Lumea naturii a fost înlocuită de această nouă lume care ne este simultan familiară şi străină.

Iar transcendentul? A dispărut el oare de tot? Nici vorbă. Transcendentul continuă să fie, dar ca un apendice al lumii tehnicii şi într-o formă temporală. Transcendentul se numeşte acum *progres*. Viitorul ca progres al tehnicii este substitutul modern al transcendentului. — *(CPP, 312–313)*

Personalităţi definite şi personalităţi nedefinite

Prin „personalităţi“ înţeleg aici oamenii care apar şi se manifestă în public potrivit profesiei lor, de pildă scriitori, politologi, politicieni etc.

Orice personalitate care apare în public manifestându-se fie pe cale orală, fie pe calea scrisului produce o impresie ce este concentrată apoi într-o *imagine* a sa. Ca oglindire a acelui om în ceilalţi, aşadar ca fel în care alţii îl văd şi îl percep, această imagine poate fi fidelă sau deformată.

Dar când o personalitate se manifestă în public, când ea, aşadar, se produce, ea este percepută *cumva*, ceea ce înseamnă că imaginea ei se concretizează într-un fel anume. Producerea ei îl reprezintă ca atare pe acel

om, adică ea este el, iar el nu poate pretinde că este mai mult decât atât. Cu alte cuvinte, producţia creează o imagine a omului şi ea ajunge să se întipărească, la propriu şi la figurat, în ceilalţi. Cum s-ar spune, tu eşti imaginea lor despre tine, tu eşti reprezentarea lor despre ceea ce eşti tu.

Imaginea, ca orice reprezentare, este statică şi devine astfel un punct de referinţă, ea ajungând să ţi se substituie. Astfel, ea se întoarce asupra ta, ţi se suprapune şi tu însuţi devii imaginea pe care ceilalţi o au despre tine, adică tu ajungi să fii un fel de a fi static înăuntrul dinamicului ce eşti prin esenţa ta. Devii imaginea ta, fiindcă eşti răspunzător de ea, deoarece tu însuţi, când ai scris sau ai spus ceva, sau când doar te-ai mărginit să apari undeva, trebuie să fi înţeles deja că ai consimţit acestei stări de fapt şi că te-ai predat esenţei statice de *figé* pe care ţi-a conferit-o imaginea ta.

În viaţa noastră curentă, fiecare dintre noi suntem proteici, o succesiune de imagini în perpetuă schimbare, dar în scris fiecare dintre noi suntem ceea ce am scris, aşadar o latură statică dintr-o realitate dinamică. Particularitatea acestei situaţii este că imaginea ta ca fiinţă vie este completată de imaginea pe care ţi-o dă partea scrisă, publicată şi tipărită a fiinţei tale. Această imagine, întoarsă fiind asupra-ţi, te deformează în mod inevitabil, şi de aceea nu mai poţi să nu ţii seama de ea. Mai mult, tu ajungi să fii robul ei, şi asta fiindcă nimeni nu-ţi spune că ceea ce ai scris nu eşti tu în întregul tău şi că, prin ceea ce scrii, nu poţi să fii decât într-un mod parţial şi static. Eşti robul ei şi nu poţi decât să te conformezi ei, în orice caz să-i răspunzi, în speţă să-i co-respunzi. Eşti prins în ea şi trebuie să joci potrivit ei, deoarece imaginea *te defineşte* şi tu ajungi să-i împrumuţi conturul.

Personalităţile nedefinite (asta înseamnă, potrivit accepţiunii de la început, că acestea sunt numite în mod impropriu „personalităţi“), adică cele care nu apar în public, beneficiază de un grad mai înalt de libertate fiindcă se dezvoltă doar prin raport cu ele însele, nefiind influenţate de factori externi. Pe de altă parte, ele au faţă de sine o răspundere mai mare, fiindcă ele sunt singurele ce exercită un control asupra lor însele. — *(CPP, 322–323)*

Regim totalitar şi societate apolitică

Un regim totalitar creează o societate apolitică, în care politică nu mai face decât dictatorul, prin oamenii săi. Am trăit deci 45 de ani înțărcați de politică, ceea ce înseamnă, printre altele, şi înțărcați de o societate care făcea distincția între interes general şi interese particulare. Înțărcate au fost şi filozofia, aşadar gândirea proprie şi independentă, şi multe altele. Interesant e că, la Revoluție, nimeni nu ştia, din experiență, ce înseamnă interes general. Nimeni sub 60 de ani. A nu face politică timp de 45 de ani nu înseamnă numai a nu putea fi om politic 45 de ani, ci şi a face parte dintr-o societate nedemocrată, adică una în care mersul societății nu era treaba ta, mai mult: era o zonă ție interzisă, o *societate apolitică*. Într-un înțeles mai „tare“: o *societate asocială*, adică doar o adunare, o îngrămădeală de oameni – „viermi“, cum se pare că a spus Elena Ceauşescu când, din goana coloanei prezidențiale, ne-a văzut stând la coadă. — (*CPP*, 335)

Societate de tranziție

În vremea copilăriei mele, deosebirile existente între pozițiile sociale erau mult mai accentuate, mergând aproape până la o structură pe *caste*: țăranii, servitorii, muncitorii, meseriaşii liber-profesionişti şi apoi profesiunile: avocat, inginer, magistrat etc. În plus, deosebirile acestea erau însoțite de credința că o atare împărțire „pe caste“ va dura veşnic (tradiționalism perpetuu). *Atunci nu trăiam într-o societate în tranziție*, ci (aşa se credea) într-una solidă tocmai fiindcă stabilă. Sigur, se putea trece de la o poziție socială la alta (de exemplu, prin măritiş, de la menajeră la cucoană), dar nu se prea trecea şi era *mal vu*. Între Mitru, țăran şi argat la bunica la țară, şi noi era o prăpastie. Asta îmi arată în ce măsură societatea, pe care azi o concepem numai în tranziție perpetuă, s-a *temporalizat*.

Atunci credeam că diviziunile pozițiilor sociale vor rămâne neschimbate, fiindcă nu făceau parte – ca anotimpurile, guvernele etc. – dintre lucrurile care se schimbă. Temporalizarea societății ne-a atins la baza vieții noastre, fiindcă noi, astăzi, suntem *aşezați* într-o societate de tranziție, pe când atunci eram *aşezați* într-o societate stabilă. Şi aşa cum nici acum nu credem că societatea noastră (în tranziție, în temporalitate) ar deveni una stabilă,

nici atunci nu credeam că societatea noastră stabilă va deveni una doar de tranziție. — *(CPP, 337–338)*

Teoria lui „şi–şi“

– Descopăr că X nu e chiar onest. De atunci îl văd altfel. Ceea ce însă nu pot să împac este că e şi onest, şi neonest. Că nu pot tăgădui nici onestitatea lui de ani de-a rândul, nici faptul (faptele) de netăgăduit că în cutare situație a fost neonest. Fiindcă un om este, nu-i aşa?, într-un anumit fel. El se poate schimba, mai mult sau mai puțin, de-a lungul timpului, dar nu şi de-a latul spațiului. Asta ar încălca principiul contradicției. Şi totuşi…

Unde judecăm greşit? Cum ieşim din aporia asta?

– Perioada ceauşistă a fost neagră, întunecată. Şi totuşi în ea au fost poeți şi au fost gânditori (Noica).

– Ruşii sunt un neam de apucați şi o adunătură de oameni fără cuvânt. Şi totuşi – Tolstoi, Cehov, Dostoievski, Skriabin.

– Am fost prieteni sinceri unii cu alții, țineam laolaltă şi descopăr că unii dintre noi au fost şi turnători.

– Turnătorii sunt turnători şi pot fi totuşi oameni buni, valoroşi, *leali* chiar (în afară de momentul când te toarnă).

Neputința de a şti judecata corectă în fața fenomenului „şi–şi“ ne-a otrăvit şi ne otrăveşte. Şi nimeni nu se miră măcar! Or, secolul nostru a fost un secol de „şi–şi“. Aşadar, neputința de a judeca „şi–şi“ ne falsifică judecata despre noi, despre alții, despre vremea noastră etc. şi ne creează probleme cărora, din pricina asta, nu le dăm de capăt. — *(CPP, 340–341)*

Servicii secrete

Serviciile Secrete sunt: 1) servicii; 2) secrete.

Ca „servicii“ ele sunt bugetare, deci trebuie să dea socoteală (Parlamentului) de banii publici cheltuiți, iar ca „secrete“ (adică ascunse) ele formează ceva aparte, sunt ferite de societatea civilă. Acest dublu caracter e paradoxal într-o democrație.

Caracterul „secret“ al acestor servicii nu aparţine naturii lor, ci naturii obiectului lor de activitate, care este „secret“ deoarece împărtăşiţii lui îl ţin ca atare, fiind împotriva unui aspect fundamental al structurii societăţii. Altfel spus: obiectul lor de activitate îl constituie activitatea celor care ameninţă, într-un fel sau altul, securitatea grupului social constituit. E uşor de văzut că această securitate de grup (naţiune, neam, ţară) lunecă lesne în securitatea puterii de stat (a celor „la putere“ în stat) sau că Serviciile Secrete au tendinţa să lunece în autonomie, să se constituie ca un corp în cadrul altui corp. Această autonomie are însă, esenţial, un caracter antidemocratic.

Iată-ne deci cu Serviciile Secrete într-o situaţie paradoxală: o societate democratică n-ar trebui să conţină în ea o structură care îi contrariază esenţa (Servicii Secrete) şi, totodată, o societate democratică trebuie să aibă Servicii Secrete care să-i asigure securitatea şi să-i prezerve esenţa. Altfel spus: o societate democratică are în ea însăşi „ceva“ al cărui caracter este antidemocratic. — *(CPP, 342–343)*

Sus – jos

De gândit: Care este tâlcul imaginilor spaţiale ale spiritualităţii: sus, superior, *excelsior* (situat „mai sus“, de calitate superioară), cer–paradis, înălţimile, culmile sufleteşti, spirituale etc. şi totodată: jos, adânc, substanţă, esenţă, dedesubturile, baza, temeiul, temelia (*Tiefenpsychologie*, *les profondeurs*), profundul – ambele grupe cu nimbul de „mai dihai“, „mai acătării“.

Ce resorturi ne-spirituale determină asemenea simboluri? Sigur, e la greci sfera celestă ca perfecţiune, pitagoricienii ş.a., dar asta nu rezolvă nimic, ci doar împinge problema mai departe. Sigur, mai sunt:

– şi izvoarele, să zicem, religioase: teama de furtună, trăsnet, diluviu;

– şi cele de jos: cutremur, mişcări de gheţar etc.

Problema rămâne însă în picioare. — *(S, 11–12)*

Bazinul de înot

Înotul în bazin e un înot in vitro, un înot „pur“, ca într-o experiență științifică. Bazinul are 25 x 10 metri, adâncime de la 1,30 la 2,50 metri, apa 24° Celsius, totul e știut, e pre-condiționat, după cum e mai bine. Înotul e fără surprize, te întoarce asupra ta, prin stiluri și prin toată dăscălia înotului astăzi. Am pierdut frumusețea lacului, iuțeala râurilor, întinderea mării, valurile, vârtejurile, primejdiile sub-apei, tot ce era eroic și frumos în înot. În schimb avem „performanță“. Avem sărăcia tristă a privirilor între noi, a trupurilor, a sexualității potente, amestecul de intim și necunoscut care alcătuiește vidul orașelor.

Seara, la Snagov, când înoți singur în larg, ca un animal, în căldura de sfârșit de zi, printre nuferii călduți ca-n junglă, între maluri cu pădure, sau în largul mării, când simți spaima că ești mic și marea-i mare și că, totuși, ești sigur pe tine și că poți s-ajungi teafăr la mal, fiindcă *știi să înoți*.

În general, înotul nu mai e o „întâmplare“, în care să fie continuu prezente „forțele naturii“, ci devine ceva înscris, schematic și, astfel, adus în tine, la tine și pentru tine, deci ceva creator de vid. — *(S, 12)*

Homo versus naturam

Epoca modernă ca dezintegrare a omului din cosmos: *homo versus naturam*. În toate epocile anterioare, rațiunea era funcție de ceva: mit, religie. *Summa* lui Thomas e ultimul mare exemplu. Descartes întemeiază *auto-nomía*, „autoguvernarea“ rațiunii, pe care, după 150 de ani de dezvoltare, Revoluția Franceză o va consacra la nivel de istorie.

Rațiunea însăși („autonomă“) se întemeiază însă pe individuație, pe conștiință, cum se vede limpede atât în originea autonomiei ei la Descartes, cât și în toată dezvoltarea ei ulterioară (Kant, Fichte–Schelling–Hegel și, în revers, materialismul și știința exactă). Știința exactă și materialismul ignoră și acoperă individuația (o aruncă în inconștient, cum ar spune Jung), ridicând-o astfel la treapta de primejdie, de forță obscură, cu mers paralel ilegal.

Homo versus naturam implică însă ceva mai grav chiar decât transformarea naturii în „posesie“, și anume implică dezintegrarea de cosmos necoaptă în timpul cosmic. — *(S, 13)*

Critic şi pozitiv

Toţi erau „contra“ sub comunişti, dar motivaţia diferea. Pentru popor, motivaţia era mizeria nivelului de trai, pentru intelectuali, lipsa libertăţii de exprimare. Dar toţi erau uniţi în „ne merge rău“.

După decembrie 1989, deosebirea de motivaţie se resimte: intelectualul a dobândit (relativ) libertatea şi drepturile omului, dar poporul (în masă) tot prost o duce. Dar şi partidele politice istorice au mizat mai ales pe motivaţia intelectualului: libertatea de exprimare, democraţia ca pluripartitism, libertatea religioasă, libertatea circulaţiei etc. Cu toţii, tot luptând pentru libertăţi, au ajuns să lupte doar pentru libertăţi, şi nu pentru ceea ce ele îţi îngăduie. Adică, bunăoară, lupta pentru *libertatea* de exprimare a estompat lupta pentru exprimare, lupta pentru libertatea religioasă a trecut pe planul secund religia (credinţa religioasă). Astfel, după decembrie 1989 ne-am trezit că eram liberi, dar uitaserăm pentru ce.

Lucrul acesta îşi are originea în ceea ce s-a întâmplat înainte de 1989. Disidenţa era lupta pentru libertatea libertăţii de exprimare. Latura „contra“ regimului, în care era angajat atât criticul, cât şi regimul, a devenit relaţia fundamentală, închisă şi mărginită în ea, ce s-a generalizat într-o luptă contra regimului ca atare. (Galilei, bunăoară, n-a luptat pentru libertatea de exprimare, ci pentru libertatea de a exprima *descoperirile* lui fizico-astronomice.) Astfel, s-a ajuns la o luptă pentru libertatea *formală*, la un fel de etapizare involuntară: întâi să ne câştigăm dreptul la libertate şi apoi o să vedem ce avem de spus prin libertatea de exprimare. Aşa s-a ajuns ca libertatea de exprimare să se reducă la lupta de a se exprima *contra regimului*, la libertatea de a fi *contra*. Şi ne-am trezit (?) că, liberi fiind de a *ne* exprima, nu prea aveam ce exprima. N-avem domeniu, n-avem alte preocupări (interzise înainte) şi suntem prinşi într-o blestemată *actualitate* a politicului, politic conceput drept *contra*.

Lupta pentru libertatea de a spune ce gândeşti s-a transformat în lupta pentru libertatea de a spune că nu eşti liber să spui ceea ce ai de spus (ce gândeşti). Urmări:

Se pierde rostul de a fi liber, pentru „ce“-ul libertăţii.

Devii dependent de putere în această luptă. Rostul libertăţii devine

abstract, nenuanțat, iar lupta „contra“ devine concretul, realul. Energia se consumă în „contra“.

Negativismul devine şi el *totalitar*, ca şi regimul. Creştem astfel în noi un soi de nihilism. În orice caz, prima noastră reacţie e critică, negativă la orice. Spiritul critic. Am concrescut în negativism, unanimi, încât nici nu ştim cât ne apasă acest negativism din noi.

Dar cum e o reacţie pozitivă?

Spre deosebire de „noi“, „poporul“ a evoluat altfel. Negativismul, rezistența lui n-au fost totalitare, ci concrete, pe valorile lui (ogorul, vitele etc.). De aceea, după 1989, a fost o deosebire fundamentală între intelectuali şi „popor“. Deosebirea de limbaj era doar suprafața unei deosebiri mai adânci. Intelectualul lupta pentru libertatea ca libertate, drepturi ca drepturi, pe când poporul voia libertatea *ca să*… şi în fond nici nu-l interesa libertatea.

Buna funcţionare, buna înțelegere nu sunt interesante, nu fac istorie, nu fac actualitate. Interesantul, actualul sunt complici cu răul în mare măsură (aşa cum intriga amoroasă se termină în literatură când răul este învins). Pentru moderni îndeosebi, *statu quo*-ul este nu numai neinteresant, ci chiar nefiresc, de vreme ce Istoria înseamnă schimbare, evoluție, progres. Conceptual, el este nerealizat: nu există *statu quo*.

Or, critica înseamnă „nu aşa“ (cum este, cum s-a făcut etc.), ci „alt-fel“, adică schimbăm. — *(S, 229–232)*

Lumea dublă

Trăim într-o lume dublă: a naturii şi tehnicii, a minciunii şi realității, a „democrației“ şi dedesubturilor politice, a „teoriei“ şi a intereselor, a aparențelor şi a spionajului. Peste tot, nevoia de a „dubla“ lumea. Ştiința „dublează“ într-un fel natura prin tehnică, spionajul dublează o normalitate publică. Dublarea se face de fiecare dată *pe seama* a ceea ce dublează, dar, spre deosebire de maniheism, dublura poartă semnificația „adevăratei“ realități, sau devine ceva ce încă nu ştim, şi anume: *a doua realitate*. — *(S, 17)*

Gândirea lui Marx

Marx a avut trei dimensiuni de gândire:

1. Transformarea concepției despre societate din substanțialism în relaționism, pe linia evoluției matematicii („relații de producție“);

2. Transformarea Istoriei – conform concepției hegeliene – în „evoluție conştientă“;

3. O pre-concepție maniheistă despre oameni în cadrul societății, în care tot ce „exploatează“ e *esențial* „rău“ şi tot ce e „exploatat“ e *esențial* „bun“, ceea ce a dus la lupta de clasă = anihilarea sau distrugerea („zdrobirea“) clasei burgheze şi la concepția că orice muncitor e „bun“, „erou“ şi „conştient“. — *(S, 20)*

Tensiunea oricărei întâlniri

Orice întâlnire între două vietăți (animale ori oameni) este o tensiune. Întâlnirea le închide într-o pândă, într-o măsurare încordată – care de mii şi mii de ani este una pe viață şi pe moarte. Nimeni nu iese cu totul dintr-asta, nici cei mai *politikós*-i oameni. Atâta doar că ei o simt altfel. Însă tensiunea continuă să rămână acolo, ca legătură deosebită şi neştiută între orice om şi oricare altul. Forma pe care o ia poate fi a elanului, a agresivității, chiar a fugii de…, dar totdeauna ea este o tensiune.

Izvorul e „străinătatea“ celuilalt, ca vietate. Dealul, apa, pământul nu ne tensionează prin ele însele, deşi pot fi primejdioase (inundații, incendii). Nici măcar vegetalul. Dar oamenii şi animalele se mişcă. — *(S, 24–25)*

Notă despre psihanaliză

Ce „isprăveşte“ psihanaliza?

1. Ia un fapt nesemnificativ sau de minimă semnificație din comportarea unui ins (pentru el şi pentru cei ne-inițiați).

2. Îl „explică“ prin alt fapt cu care – la prima vedere – nu are nici o legătură, părând absurd ca explicație şi chiar şocant de absurd – printr-asta

fiind însă ispititor ca „original“ şi „ingenios“.

3. Construieşte o dublă lume psihologică, aceea a conştientului şi aceea a inconştientului, în relații foarte îndoielnice, dar sugerând net că inconştientul e un întreg imperiu la care el, psihanalistul, are acces.

4. „Explicația“ este un fapt petrecut undeva în propriul tău *trecut*, dar un trecut îndepărtat, de preferință copilăria dintâi, adică cea din care tu nu-ți aminteşti decât crâmpeie, dar pe care el, psihanalistul, o ştie mult mai bine, deşi habar n-are cum ai trăit, fiindcă are o teorie şi vede „simptome“ în comportarea ta de azi.

5. Acest *trecut* trebuie distrus, şi anume prin scoaterea lui la iveală în conştiința pacientului, ceea ce iarăşi numai el, psihanalistul, poate face, fiindcă tu sau ceva înăuntrul tău luptă, cenzurează.

6. Scoaterea la iveală, luciditatea, conştiența sunt ipostaziate, ele echivalând aproape cu tămăduirea. Toată problematica eticii este total ignorată, ca şi când n-ar exista. Bine şi rău sunt înlocuite prin inconştient şi luciditate.

7. Această dublă lume înăuntrul tău o simți ca pe o „trădare“ a ta din tine. Inconştientul e ceva care eşti tu, dar nu eşti tu cum mergi cu tine, ca necontenită conştiință de tine. Acolo cloceşte ceva, se coace, pute şi iese pe alocuri, „maladiv“, „patologic“. Conştiința *ta*, luciditatea *ta* nu te pot ajuta, eşti complexat, trebuie să vină ştiutorul psihanalist, cu cheile inconştientului.

8. Psihanaliza este o metodă psihiatrică şi ca atare este lipsită de o teorie generală a psihicului, şi cu atât mai mult de o *Weltanschauung*. A avut şi ghinionul de a fi născocită de un obsedat sexual cu atâta reclamă, încât cei cinstiți după aceea n-au putut ieşi cu adevărat din umbra notorietății lui (precum Jung).

9. Psihanaliza se bizuie pe o specială metafizică a timpului, subiacentă. Trecutul, relegat de la Descartes încoace, reapare în psihanaliză, dar ca refulat (nu recuperat, ca la Descartes), ca subiacent, ca *paralel* cu prezentul, dublându-l.

Noi *suntem* trecutul nostru, dar nu ca o continuitate (ca la greci), ci ca strat ascuns, lăuntric şi neştiut, ca ceva care *este, dar nu se ştie*. *— (S, 27–28)*

Psihanaliza – Minorul devine major

Psihanaliza nu transformă numai refularea (deci cele reprobabile) în fapt major, ci şi minorul în major. De exemplu, *Witz*-ul („gluma“), masochismul etc.

Este astfel o dublă răsturnare:

1. Valorile tradiţionale devin frâne şi, prin cenzură, sunt percepute ca negative, deci ca fiind reprobabile, iar cele considerate reprobabile din punct de vedere tradiţional devin valori, trebuie „eliberate“ şi constituie esenţialul vieţii umane.

2. Cele mici devin majore în mod aproape consecvent: *Witz*-ul devine plin de semnificaţie majoră, visul *idem*, masochismul devine expresia majorului instinct al morţii, căcarea devine… etc. — *(S, 72–73)*

Ştiinţa şi administrarea lumii

Ştiinţa pustieşte tot exteriorul. Dispar specii de animale, de plante, păduri, păsări, jivine, dealuri şi rămânem într-o grădină de legume, cereale etc. în care tot ce nu e util omului e buruiană. „Util“ înseamnă că nu mai există de fapt pădurea, sălbăticiunile, florile, ploaia – aşa cum *sunt* ele, când erau altceva decât omul şi atât. O să rămânem cu pudeli, ploşniţe, şobolani şi mâţe de casă.

„Util omului“ înseamnă „funcţie de om“, şi „om“ înseamnă oameni, adică societate. O lume exterioară funcţiei de om ca societate omenească este o lume politică. Politica administrează lumea azi şi mâine, în totalitatea ei. Politica nu se „extinde“ la noi domenii, ci, fiindcă ştiinţa modernă transformă lumea – din *lume ca străină* în *lume ca funcţie de om* –, apare un alt sens al politicului, acela de *Weltverwalter*, de „administrator al lumii“. — *(S, 29–30)*

Tehnica şi modelul organismului

Dar dacă tot ce născoceşte mintea omenească nu este decât expresia a

ceea ce avem înăuntrul nostru, în „organismul“ nostru?

Adică dacă tot ce s-a inventat tehnic nu vine din tehnicile folosite de, să zicem, „natură“ în organismul nostru?

Pompa este expresia inimii, electronica expresia funcţiunilor nervoase superioare, pârghia expresia muşchilor, modelul-carcasă expresia scheletului ş.a.m.d.

Dacă toată tehnica nu este decât un proces de *expresie* a ceea ce este organic în noi, minus viaţa? Dacă suntem *închişi* într-asta? — *(S, 54)*

Şef şi opoziţie

În triburile primitive există un singur şef şi nici o opoziţie. În Anglia există regalitate, guvern şi guvernul opoziţiei (cabinet).

De când există autoritatea opozitată ca formă de organizare? De când nu se mai „crede“ în şefi, ci în aşa-zisa raţiune? — *(S, 97)*

Model şi tradiţie

Dacă nu îi facem în final faţă, toată viaţa trăim cu un model. Primul model e tatăl şi, conform lui, celelalte: profesorul, idolul etc. În adolescenţă e „eroul“ (idolul), în tinereţe „maestrul“, restul vieţii plutim în acest vis care e imitaţia şi căutăm să respingem realitatea, să o refuzăm. Chiar când citim o carte măiastră, germinează-n noi gândul: „şi eu ca el“. Te imaginezi ca autorul.

Dar a te modela după altul înseamnă a te modela după ceva ce a fost; modelul e în trecut, e cel puţin cu o generaţie (tatăl) anterior. Printr-asta, a vrea să fii ca modelul, a te imagina ca modelul, este a repeta, a continua – deci tradiţie.

Curios că şi revoluţionarii cad în model, în necesitatea tradiţiei: „părinţii“ revoluţiei etc. Printre primele griji ale revoluţionarilor francezi a fost aceea a unui nou calendar, adică înfiinţarea unei noi tradiţii. — *(S, 107)*

Aproape / departe

Fiecare are un aproape şi un departe:

Neputinciosul (un om paralizat, de exemplu) are numai gândurile lui aproape, tot restul, chiar mişcarea mâinii, e departe, e în afara a ce poate el.

Bătrânul neputincios are al său aproape: de pildă, patul sau noptiera cu lucrurile la îndemână.

Bătrânii care trăiesc în blocuri au aproapele în apartamentul lor şi în vecinii de bloc, iar ce e în afara blocului e departele, nu e lumea lor.

Sănătoşii au aproape lumea slujbei şi a familiei (locuința, cartierul, oraşul), restul e (în general) departe.

Mai este aproape şi societatea (grupul) în care mă învârt sau cu care am interese comune. Astfel, aproapele unui fizician este lumea fizică pe care o cercetează (nu în ansamblul ei, ci în stricta-i specialitate) şi cercul de fizicieni.

Sunt tot soiul de abateri de la această schemă, dar toate sunt funcţie de ea.

Ce e de reținut e că deosebirea e numai de grade. — *(S, 108)*

Accesibilitatea culturii

Pentru omul obişnuit, adică pentru marea majoritate, cultura nu mai este astăzi accesibilă în ansamblul ei. El nu mai înțelege nu doar ştiința şi filozofia, totdeauna hărăzite anumitora, ci nici muzica, nici pictura, nici sculptura de astăzi. Toate sunt hărăzite doar „experților“, „cunoscătorilor“.

Într-o vreme de „largă răspândire a cunoştințelor“, omul obişnuit nu mai poate fi contemporan culturii. Ce spunea Socrate, şi chiar Descartes, putea pricepe oricine avea minte. Ce compunea Mozart bucura toate sufletele. Dar ia încearcă tu, om, să pricepi filozofii limbajului, compozitorii, pictorii de azi, ca să nu mai vorbim de savanți, unde nici ei între ei nu se-nțeleg decât în specialitatea lor. Şi încă.

Străinătatea totală față de cultura contemporană, paralel cu cea mai largă răspândire a culturii – n-ar trebui să dea de gândit? — *(S, 118–119)*

Demitizare

De o bună bucată de vreme mişună în cultură demitizările, aureolate de credinţa că sunt ceva de seamă. Fizica ne demitizează natura de mai bine de trei veacuri, filozofia pe Dumnezeu, psihanaliza sufletul, artele plastice frumosul, muzica melodia şi ritmul, romanele naraţiunea simplă, până şi poveştilor le sunt tălmăcite dedesubturile. Nimic nu mai poate fi naiv astăzi, nici măcar naivitatea.

Demitizarea ne-a răpit o lume întreagă fără s-o înlocuiască cu ceva, aşa că am rămas cu surogate ca mafia, terorismul, perversităţile, narcoticele etc. şi cu… pekinezi.

Demitizările lasă un gol, pe care, generaţia mea cel puţin, îl trăieşte din plin. Dar vine generaţia nouă, care a crescut demitizată. Ce aduce? — *(S, 119)*

Înţelepciunea planetară

În universităţi ar cam fi vremea să se predea filozofia la nivel planetar, adică să se cuprindă, pe lângă cea occidentală, şi cea indiană, chineză etc., cu aceeaşi preţuire, ca un fel de mărturie a căilor spre înţelepciune.

Reducerea la filozofia occidentală e nu numai invalidă, dar şi necorespunzătoare, azi, rodnicelor posibilităţi la îndemână.

Dar, ferească sfântul, nu filozofie asiatică prin prisma Occidentului şi, mai ales, nu cea la modă. — *(S, 122)*

Dubla realitate (psihanaliza, politica)

Psihanaliza şi politica au trăsături comune, în instituirea dublei realităţi. Ambele:

1. Concep o realitate „naivă“, de vileag (conştientă, respectiv publică), şi una de dedesubt (inconştientă, respectiv netransparentă).

2. Cea de dedesubt e „ascunsă“, ea trebuie „descoperită“.

3. Realitatea ascunsă este cea importantă, ea regizează vileagul, îl „explică“ şi îl stăpâneşte.

4. Vileagul devine astfel purtător de semne, de simptome ale ascunsului,

degradat la o realitate de rândul doi.

Ştiinţa aşijderea are o realitate dublă, cea naiv-empirică în care trăim toţi, inclusiv savantul în viaţa de toate zilele, şi realitatea adevărului ştiinţific (Pământul se-nvârte, particulele şi energiile ce formează corpurile), dar ambele sunt în vileag. — *(S, 122–123)*

Natură şi societate

În ultimele două secole, omul şi-a creat lumea lui (tehnico-ştiinţifică: oraşele moderne, autostrăzile, avioanele, telefon, radio, televiziune etc.) în care trăieşte. „Natura“ a pierdut tot mai mult teren, ajungând „rezervaţie“, astronomie, fizică nucleară.

Într-o asemenea „lume“, şi problema adevărului se schimbă. Lumea tehnică, ca lume în care trăim, este *realitatea* şi, de vreme ce noi am făcut-o, deci ştim cum este realmente, nu se mai pune problema adevărului în ce priveşte lumea, şi adevărul devine o problemă de interconexiune umană numai.

Acum suntem în „perioada de tranziţie“ între natură şi societate, dar deja predomină peste tot societatea. — *(S, 138–139)*

Cu cât comunicăm şi călătorim mai mult, cu atât ne închidem în „omenire“. Citadinizarea, pierderea naturii (a noastră ca fiind cuprinşi în natură) şi a lumii, iar ca urmare: închiderea în politic, sociologic, antropologic, teoria cunoaşterii – lumea „omenirii“. — *(S, 146)*

Limbaje–comunicare–informaţie

Odată cu creşterea şi desăvârşirea sistemelor de comunicaţii scade şi posibilitatea generală de intercomunicaţii umane.

Astăzi avem o seamă de limbaje inaccesibile omului de rând: limbajul matematic, limbajul logicii formale, limbajul disciplinelor ştiinţifice înaintate etc. Ele pot fi şi sunt comunicate chiar cu o riguroasă precizie celorlalţi specialişti din acelaşi domeniu, dar sunt de neînţeles pentru omul de rând şi pentru specialişti din alte domenii.

Mai mult: roadele ştiinţei avansate sunt lucruri neînţelese pentru omul de rând, chiar dacă le foloseşte: avioanele sofisticate, computerele perfecţionate, ultraperformante, construcţiile moderne etc., într-un cuvânt aproape toată preajma noastră ne e inaccesibilă. Cu cât o disciplină sau o tehnică este mai avansată, cu atât se îndepărtează de omul de rând şi contribuie la crearea lumii neînţelese ce-l înconjoară.

Procesul este inevitabil şi nu se arată alarmant, de vreme ce noi măcar ştim că această nouă lume a noastră, tot atât de puţin înţeleasă ca cea naturală în care trăiau strămoşii, este creată de oameni, de ştiinţă şi produsele ei, deci nu ne e esenţial străină, ci, dimpotrivă, ne regăsim în ea, ca „moderni“ ce beneficiem de roadele ei.

Astfel, trăim într-o lume (într-o „preajmă“) neînţeleasă, pe care nu mai simţim nevoia s-o înţelegem.

Ne-a mai rămas un biet snobism intelectual de „a ne ţine la curent“ cu „ultimele cuceriri ale ştiinţei“.

Mai mult şi în prelungirea celor de mai sus: chiar artele au devenit inaccesibile omului de rând: pictura, sculptura, teatrul, poezia – toate „moderne“ – nu mai pot fi înţelese fără o pregătire, o interpretare.

Apoi: toate, ştiinţa şi artele, progresează şi devin inaccesibile vechilor generaţii, depăşite de „progres“, creându-se o altă falie, mult mai accentuată decât cea veche, între generaţii.

Trăim într-o societate astfel alcătuită şi nu am ştire ca filozofii sociologi să fi cuprins adâncimea şi perspectivele ei. Filozofic vorbind însă, năzuinţa general-umană de a şti, cum începe Aristotel *Metafizica* sa, nu mai este valabilă astăzi, fiind înlocuită de Ştiinţa de sine stătătoare, care, social vorbind, devine o stare de neştiinţă ce face de prisos năzuinţa de a şti.

Clivajul dintre:

– specialist/nespecialist (vârfuri şi bază) – ştiinţa;

– branşe de cultură/omul de rând – arta;

– om evoluat/om neevoluat (englez/boşiman). — *(S, 141–142)*

Sistemul binar de orientare umană

– Sus – Dreapta – Faţa = Bine

– Jos – Stânga – Dosul = Rău
– Faţa şi spatele (om)
– Faţada şi dosul (case)
– Avers şi revers (medalii)
– Faţa şi dosul (palma omului)

În ce relaţii sunt acestea cu contradictoriile bine/rău, frumos/urât etc.?

– Faţă–dos sunt şi în simbolica temporală ca viitor (înainte, înspre) şi trecut (înapoi).

– Simţurile (în afară de urechi), mimica, organele genitale sunt toate în faţă. Chiar şi actul sexual „normal“ se face faţă pe faţă.

În ultimele două secole s-au estompat valorile simbolice şi, curios, unele s-au inversat: stânga în politică a ajuns „idealistă“, dar văzută tot malefic din dreapta; apoi josul, ca „adânc“, a ajuns preţuit (gândire adâncă, abisală, *Tiefenpsychologie*) şi o însemnătate tot mai mare a „dosului“ în spatele „faţadei“, devenită doar faţadă (scenarii politice, servicii secrete etc.), deci tot un dos malefic. — *(S, 143–144)*

Întreţinere şi afirmare

Nu prea ţinem seama că existenţa noastră (şi a oricărei vietăţi) nu e un continuu de la sine mişcător, ci se întreţine necontenit ca să existe (respiraţie, hrănire etc. cu pandantul lor: expiraţie, excreţii etc.).

Subiectiv, întreţinerea este un necontenit contact cu exteriorul obiectiv (cosmic), este un circuit.

La fel cu cele dobândite prin învăţare, de pildă: o ştiinţă învăţată, o morală înţeleasă, o limbă străină ştiută, toate trebuie întreţinute prin exersare (Aristotel, *De anima* II, 5, 417 a), prin întreţinere deci, altfel se pierde, se „uită“ – ceea ce este un simptom de precaritate.

Apoi, în viaţa lui, omul trebuie să se *afirme*. Nu ca voinţă de putere, ci ca a-ţi lua viaţa în braţe. Abia în afirmare, înăuntrul ei, intră năzuinţele, proiectele, alegerile şi idealurile. Afirmarea nu este doar acţiune, ci condiţia ei permanentă, care premerge oricărei acţiuni, oricărui gând, oricărei opinii. În toate *ne afirmăm*. Crizele existenţiale pure sunt *crize de afirmare*. — *(S, 154)*

Constatatori şi înnoitori

Doar metodologic, se pot deosebi două feluri de gânditori: constatatori ai realităţii şi înnoitori totali. Constatator este, de pildă, Aristotel, înnoitor, Platon, apoi, clasic constatator: Husserl, clasic înnoitor: Nietzsche. Constatatorii cuprind un larg domeniu de realitate (multilaterali, enciclopedişti, uimind prin aceasta) pe care îl sistematizează; înnoitorii văd altfel lumea, au un *Weltanschauung* diferit de cel obişnuit, comun, şi ne uimesc prin tălmăcirea celor lumeşti într-o cu totul altă lumină, ne cer astfel o *periagogé tes hóles psychés* (Platon, *Republica* VII), o „răsucire a sufletului în întregul său“. — *(S, 154–155)*

Des bons mots şi des mots d’esprit

Calamburile, jocurile de cuvinte, expresiile fericite care fac carieră sunt *des bons mots*. De la *des mots d’esprit* se cere însă mult mai mult: concizia unei întregi concepţii, o sămânţă de gândire, o originalitate de gândire etc. Categoriile sunt inconfundabile şi noncumulative.

Cioran este, bunăoară, un *diseur des mots d’esprit*, nicidecum un *diseur des bons mots*, cum e, uneori, Caragiale. — *(S, 155)*

Niveluri

1. *Traiul „natural“*: nu ne prea preocupă persoana proprie, ne trăim viaţa;

2. *Conştiinţa*: pe lângă traiul natural, trăim şi conştiinţa de sine, dar asistând doar, cel mult înregistrându-l (traiul) pasiv;

3. *Luciditatea*: apar valorificările (constatative doar) proprii: bine şi rău, în mine, în ce fac, simt etc. Calităţi – cusururi. Adesea dublat de justificarea „aşa sunt eu“;

4. *Îndreptarea*: apare libertatea. Te apleci asupra metehnelor şi calităţilor, te străduieşti să eviţi, să te îndrepţi, să te „corectezi“;

5. *Disciplina*: te iei în propriile mâini, te controlezi şi te îndrepţi

continuu, te supui propriei discipline pe care ţi-o impui, totul la nivel *practic*;

6. *Aderarea*: aderi la o morală constituită teoretic; morală a ta, a altora, a grupului etc., cu orizont filozofic eventual.

Fiecărui nivel îi corespunde şi o situare: în societate şi în cosmos. — *(S, 156)*

Fals logic / învechit

Milenii de-a rândul, adevărul a fost privit ca falsificabil în câmpul logic.

Modernii au elaborat şi postmodernii au statornicit temporalizarea adevărului. Adică: un adevăr proclamat era judecat cu argumente logice şi combătut, dovedindu-l logic fals. Asta până la moderni.

De la moderni încoace, este necesar şi suficient doar să enunţi că este depăşit, vetust, învechit, fără măcar să te preocupe că „argumentul“ tău e un bumerang. — *(S, 165)*

Incomunicabilele (inventar)

– extazul;
– convertirea şi, în general, credinţa religioasă;
– dragostea;
– experienţele extraordinare colective: războiul;
– *imediateţea personală*;
– închisoarea, tortura. — *(S, 168)*

Competenţă

Competenţa înseamnă nu numai să te pricepi la ceva, ci şi – pe aceleaşi criterii – să ştii că *nu* te pricepi la altceva.

Totodată, competenţa este şi conştiinţa competenţei, ceea ce implică orizontul cultural, legătura cu domeniile învecinate şi integrarea într-un întreg de cunoaştere. Altfel, se ajunge la caricatura competenţei, adică la

„specialist“, „expert“, definit prin raport cu „activist“-ul ca incompetent. — *(S, 168)*

Modernii şi realitatea

Noi, modernii, la fiecare trezire, recuperăm realitatea. Zilnic, „cotidian“. Nu recuperăm doar spaţiul „real“ şi timpul „real“, în care ne reînscriem, ci „realul“. Aproape ca un sentiment, deşi nu e unul – mai degrabă senzaţie, şoc. Iar fuga de realitate ce e? Un instinct, o neadaptare, un mijloc de adaptare? Deci realitatea nu e un „dat“.

Pentru popoarele vechi, somnul, visul etc. erau *la fel* de reale ca trezia, iar pentru popoarele şi mai vechi, ele erau superioare realităţii din veghe. — *(S, 195)*

„Cetăţeanul“ ca ambiguitate politică

El e hotărâtor politic prin votul lui şi nul în politica propriu-zisă (guvernare, separarea puterilor, partid, program etc.).

Neputinţa democraţiei: o colectivitate nu poate fi condusă de toţi. Şi atunci apar opoziţiile: vot – guvernare, societate civilă – politică, acestea ducând în final la opoziţia popor – guvernanţi. — *(S, 209)*

Certitudine

Kríno (gr.), *cerno* (lat.) = a tria, a alege. De unde *discerno*, *secretus*, *certus* (*décidé, certain*), *certo* („ceartă“), *crimen, -inis* („acuzaţie“), *discrimen, -inis* (*différence, danger, moment décisif*). În sens figurat, „*discerner soit avec les yeux, soit avec l’intelligence*“. Apoi: „a decide“. Şi *excrementum* (*cerno, cernere, crevi, cretum*).

– Certitudine, convingere, evidenţă, credinţă.

– Legătura esenţială cu in-certitudinea: opinia, iluzia, greşeala.

– Incertitudinea paroxistică: gelozia, ca nevoie imperioasă de adevăr.

– Grade de certitudine şi căutarea unui *punctum inconcussum*, „punct de

nezdruncinat“.

– De unde *nevoia* de certitudine?

– Certitudine senzorială, afectivă, gnoseologică.

– Certitudinea ca valoare.

– *Krísis* = 1. acțiunea de a distinge, de a alege, alegere; 2. separare, *dissentiment*; 3. acțiunea de a decide, judecată (în privința unei probleme, a unei îndoieli) juridică, logică; 4. faza decisivă a unei boli (med.).

– *Kritérion* = ceea ce serveşte la a judeca. De unde: 1. (filoz.) facultate de a judeca; 2. regulă pentru a distinge adevărul de fals, criteriu (Platon, *Theait.* 178 b).

– *Kritikós* = capabil de a judeca, de a decide (Aristotel). *Kritikón* – (Arist.) facultate de a gândi, de a discerne; Plat., *Omul politic* 260 c: *he kritiké téchne* = aptitudinea de a judeca. În medicină = decisiv, critic.

Deci: a distinge → a separa → a alege → a judeca → a judeca după reguli, criterii (din „a judeca“ se trece la ceea ce serveşte la judecare = „criteriu“) → criteriu *sigur, cert*.

Precum aleg grâul de neghină, deosebindu-le, separându-le, folosind criterii (hotărând ce e grâu şi ce e neghină), deci judecând, la fel deosebesc, separ, aleg (judecând) după criterii ce e adevărat şi ce e fals.

– Ce e certitudinea? Un „sentiment“? Lumea ce însoțeşte „gândirea“ sau stă în spatele „gândirii“ (convingerea, educația etc.). Certitudinea este o „nevoie“. Este o „stare“, şi dacă da, este ea efemeră sau continuă, este doar un răspuns la îndoială (ca în cazul gelosului)? Care este domeniul certitudinii?

Sinonim: „sigur“ (?).

Vezi definiții ale certitudinii la Toma din Aquino şi Aristotel în Gredt II, pp. 53, 56–57, 93, 99–100. La Leibniz e vorba de consimțământ (*consentement*).

– Certitudinea se referă la *judecăți*, care pot fi adevărate ori false. Ea *însoţeşte* cumva judecata. Este însă criteriu de adevăr? Criteriu ar fi corespondența (*adaequatio*) *intellectus ad rem*. Certitudinea nu e de felul acesta, ci ca o convingere a corespondenței.

– Certitudine absolută (speculativă) şi condiționată (dedusă).

– *Certitudo ex se ipsis* (certitudine pornind de la ei înşişi). — *(S, 214–*

216)

Ce au învățat comuniştii din eşecul Uniunii Sovietice?

1) că ideologia e un lux necesar şi nimic mai mult; ea se reduce la centralismul de stat = centralismul de partid, în care a fi comunist (socialist etc.) înseamnă a participa la putere. Ideologia ia forma esențială a minciunii politice, care desparte pe participanții la putere (comuniști) de restul „populației“.

2) că se poate lăsa progresul tehnic pe seama capitaliştilor, preluând de la ei rezultatele şi astfel menținând *up to date* tehnica şi economia.

Ceea ce este greşit, fiindcă tehnica actuală presupune dezvoltarea istorică organică ce stă la baza ei. De aceea avem pe cei care lucrează la computere cu mâinile murdare, fiindcă n-au apă şi poate nici nu socot necesară curățenia.

Între 1) şi 2) există o relație de analogie. — *(S, 217–218)*

Ce înlătură exercițiul yoga?

– afectările exterioare (senzații);
– gânditurile;
– imaginatele;
– amintirile;
– proiectele, intențiile, deciziile, motivele;
– dorințele, poftele.

Ce înlătură parțial:
– apetiturile, respirația.

Ce nu înlătură:
– digestia, circulația sângelui etc. (procesele organice inconştiente).

Ce susține:
– voința continuă. — *(S, 224)*

Individualism şi universalism european

Hopa [Horia Patapievici], ieri la TV, spunea că universalismul european s-a întemeiat pe trei curente:

1) drepturile omului;

2) economia de piață;

3) ştiința modernă.

Care este însă rădăcina comună? Poate „individualismul“ abstract? Poate, pentru primele două. Poate ordinea haosului? Poate, tot pentru primele două şi, parțial, pentru a treia. De gândit. — *(S, 232)*

Rațiune şi credință

Rațiunea este o facultate (omenească), pe când credința este… un sentiment, o *Stimmung*. De unde:

– rațiunea este „general umană“, ea există în fiecare om, poate fi dezvoltată, educată, cultivată şi are multiple utilizări (practice, teoretice, sociale etc.)

– credința poate fi sau nu în orice om. Ea nu se obține şi nu se dezvoltă prin educație, cultivare şi are o singură utilizare, un singur scop: iubirea divinității. — *(S, 238–239)*

Planificare

Planificarea pe termen lung are următoarele neajunsuri: 1) presupune că noi nu ne schimbăm în perioada planificată; 2) presupune că paşii mici sunt la fel cu cei mari şi că detaliul e de aceeaşi natură cu ansamblul; 3) presupune că *a proiecta* (a statornici) e de aceeaşi natură cu *a face* (a realiza). – Trei presupuneri false. — *(S, 239)*

Palimpsest

Palimpsestele arată că în viață (în trecut, în Istorie) nu avem de-a face cu o înşiruire de sfârşituri şi începuturi, ci cu o încălecare de astfel de şiruri („început–desfăşurare–sfârşit“), unele peste altele.

Dar pentru noi e prea complicat să gândim *astfel* lumea (trecutul) – deşi uneori ne apare evident că aşa este – şi preferăm să o gândim ca pe o serie de începuturi şi sfârşituri venind unele după celelalte.

În cazul palimpsestului sunt două realităţi, una peste cealaltă: una o acoperă pe cealaltă, dar nu perfect, nu definitiv, nici măcar îndeajuns ca să fi terminat cu cea de dedesubt. Câtă vreme e vorba de texte, e mai simplu fiindcă e o problemă strict tehnică. Dar dacă realităţile suprapuse nu mai sunt texte, ci sunt realităţi propriu-zise, două feluri de realităţi? Dacă una trimite la cealaltă, dacă o înlocuieşte, dacă cea de deasupra semnifică ceea ce realitatea de dedesubt doar indică?

Deci avem:

1) Sensul 1 (propriu): două scrieri, una peste alta, ambele identificabile (lizibile).

2) Sensul figurat 1: două texte, unul peste altul, cu relaţii nedefinite între ele.

3) Sensul figurat 2: două realităţi în care una încalecă pe cealaltă, cu realităţi în care una semnifică pe cealaltă.

4) Sensul figurat 3: două realităţi, suprapuse, în luptă una cu cealaltă, cu diverşi sorţi de izbândă (bine şi rău). — *(S, 245–246)*

Comunistul

– vorbeşte tare şi se montează singur;

– invocă surse de informare neştiute, necontrolabile sau surse ştiute, dar deformate;

– nu se exprimă în opinii, ci în discursuri (cuvântări);

– ori de câte ori vorbeşte „în principiu“ ridică tonul;

– are o doză triplă de *ură* în opiniile lui, ură pe tot ce nu e comunist;

– oricând opinia lui lunecă spre trivialitate, calomnie şi insulte gratuite;

– dacă nu eşti de părerea lui, eşti prost;

– se regăseşte cu toţi ceilalţi de teapa lui, ca homosexualii;

– nu urmăreşte *decât* puterea, respectiv privilegiile;

– coagulează în clică, mafie sau privilegiaţi;

– are un dispreţ suveran pentru neprivilegiaţi;

– e nedialogabil, fiind un fanatic, conform definiției lui Winston Churchill. — *(S, 255)*

Morala răsplătitoare

Popoarele care muncesc acceptă viața dublă: orele de muncă şi cele de odihnă/răgaz, în care cele de odihnă/răgaz sunt *răsplata* celor de muncă. Această viață necontenit pendulată este obligatoriu *morală*, de vreme ce răgazul (plăcerea) survine numai ca răsplată.

Morala *răsplătitoare* e şi cea creştină, unde viața bună e răsplată a unei vieți virtuoase, curate. În fond însă, e vorba de viața de renunțări, de stăpânire de sine, de abțineri, şi atunci răsplata, antinomic gândind, ar fi o viață de plăceri, de nestăpânire.

Ideea de răsplată transpare şi în şablonul „Dumnezeu te-a răsplătit“ dacă ți s-a întâmplat ceva plăcut.

Pentru nemoralişti, plăcerea este un drept, nu o răsplată. Plăcerea ca drept înseamnă, fireşte, hedonism.

Dar oare morala răsplătitoare implică şi un păcat originar (sau, măcar, o condiție de plecare interioară), sau se întemeiază pe statistică?

„*Putere*“ am când îmi iau şi asigur singur plăcerea, nu când mi-o răsplăteşte altul.

– Timpul în morala răsplătitoare, fapta ca *próteron* şi răsplata ca *hýsteron.*

– *Instanța* (ca judecător) introdusă în morala răsplătitoare. – Dumnezeu, apoi Biserica, apoi judecătorii laici. — *(S, 257)*

Trei moduri de a fi original

1) Referința la tine, adică convingerea că ce ți se întâmplă e important şi original (cum vorbesc oamenii despre ei înşişi, de pildă bolnavii în spital);

2) Să faci altfel (înadins) decât se face sau s-a făcut (bunăoară Picasso);

3) Să fii într-adevăr original. — *(MEM, 95)*

Zile / anotimpuri

Analogia dintre fazele zilei şi anotimpuri: dimineaţa = primăvara, amiaza = vara, seara = toamna şi noaptea = iarna.

Lingvistic se spune „miezul zilei“ şi „miezul verii“, dar aici „miezul“ = mijlocul. Dar nu se spune „miezul iernii“, ci „toiul iernii“ şi la celelalte nicidecum.

Dar e limpede că noaptea vietăţile dorm şi iarna „hibernează“ unele şi că soarele e mai cald la amiaza zilei (oricând) şi în vara anului.

Şi mai ales mi-e limpede mie că dimineaţa, ca şi primăvara, e trezire, amiaza e o vară scurtă, seara are tristeţea toamnei şi noaptea are somnul iernii.

Dar dincolo de poetic, ce e? Un bioritm? E ziua un *mini-an*? E „filogenia repetă ontogenia“?

S-ar putea să fie ziua un mini-an, anul o mini-viaţă şi viaţa o mini-ontogenie?

La sfârşitul zilei mor efemeridele, la sfârşitul anului mor plantele anuale, la sfârşitul vieţii, animalele, iar la sfârşitul ontogeniei?

Doamne, ce prostii! — *(MEM, 100)*

Voyage au bout de la nuit

Analogia spaţiu–timp de aici are ceva straniu: Călătoria e spaţială, noaptea e temporală. Noaptea nu are un capăt (la fel ca în spaţiu), ci se termină. Totuşi, sfârşitul nopţii, luminatul zorilor pare a fi un capăt: parcă se sfârşeşte un tărâm şi-ncepe altul. Tunelul e cea mai bună imagine pentru asta.

Dar de ce călătoria e legată şi în mituri de noapte, de vis şi, mai ales, de moarte?

„Tunel“ este orice perioadă vitregă, după care metafora tunelului vine firesc.

Din spaţial rămâne că toate lucrurile arată altfel noaptea, că, pe timpul nopţii, aceeaşi lume e alta. Arcadian trăim în două lumi, a zilei şi a nopţii

(de fapt, în multe… răsărit, dimineaţă, amiază etc.).

Noaptea este simţită ca o călătorie şi din pricina visului înţeles ca o călătorie a sufletului desprins de trup. Întrebarea este tocmai asta: de ce o „călătorie“? Fiindcă sufletul, nemaifiind în trupul ce doarme, este „plecat“, şi anume altundeva (de vreme ce e plecat), iar plecat altundeva înseamnă călătorie. — *(MEM, 158–159)*

„Stăpânii naturii“

Noi trăim în două lumi: una, Natura, pe cale de dispariţie, şi una a noastră, a oamenilor, şi a celor făcute de noi (tehnica). Suntem, aşadar, într-o epocă de tranziţie.

Nu numai tigrii bengalezi şi urşii noştri sunt pe cale de dispariţie (şi trebuie „protejaţi“), ci însăşi Natura, care devine „rezervaţie“, „obiect turistic“. Pentru noi e clar că un zăcământ petrolifer e ceva care trebuie folosit (de către om şi pentru om) şi nimic altceva. La fel, o plajă la soare nu e nimic altceva decât un obiect turistic. Ce s-a schimbat de la un moment dat este concepţia noastră despre Natură. Natura devine tot mai mult un *Bestand* (Heidegger), un „lucru la dispoziţie“ al omului, datorită ştiinţei. De unde înainte eram nişte animale oarecare în natură, am devenit „stăpânii naturii“, modificând total mediul nostru şi, odată cu el, şi concepţia noastră despre natură. Animalele „noastre“ (cele rămase) sunt pechinezii şi gândacii de bucătărie. Lumea nouă este lumea mediului făcut de om şi lumea relaţiilor interumane. Tranziţia de care vorbeam are deci un sens – de la lumea Naturii la lumea oamenilor –, care pare ireversibil.

Numai că lumea oamenilor este *dependentă* de Natură: din ea îşi trage „materia“ pe care o exploatează, iar *natura este limitată*. — *(MEM, 165)*

Mită

Marea majoritate a bugetarilor se consideră prost plătită şi îndreptăţită să ia mită. Mita se ia de la alţii, bugetari sau ne-bugetari, şi astfel cercul se lărgeşte, cuprinzând aproape toată populaţia adultă, părtaşă sau copărtaşă la

mită. Odată ieşiţi din cercul „datoriei“ profesionale, oamenii se individualizează, pe principiul „fiecare pentru sine“, şi mita nu e numai imorală, ci şi antisocială. Oamenii nu mai sunt *interesaţi social*, nu mai formează o societate, cu atât mai puţin o naţiune, şi statul devine pentru ei inamicul public. Toţi sug de la stat şi toţi sunt împotriva lui, fără ca cineva să fie vinovat. Statul, la rândul lui, devine doar „putere“ şi îşi creează clica de putere (de obârşie comunistă). Clica de putere nu ia mită ca ceilalţi, ci este privilegiată. Are maşini de stat, locuinţe de stat, diurne, tantieme, gratuităţi, cheltuieli de reprezentare, de imagine etc. şi lefuri mai mari.

Fiind atât de mult răspândită, mita devine infracţiunea tolerată de toţi. Fiind atât de mulţi mituitori şi mituiţi, toţi termină prin a crede că e vorba de o necesitate „socială“ (determinată de „politic“) şi devin tăinuitorii unei ilegalităţi acceptate. Astfel se formează o societate de *indivizi*, de „fiecare pentru sine“, ca un fel de disidenţă, o *societate* în *stat*. *— (MEM, 165–166)*

Despre lene

Lenea e privită ca un cusur, iar oblomovismul, ca un nedemn destin, asta din punctul de vedere al făcătorilor, al „activilor“ (vezi Freud, *Corespondenţă*: „Ar trebui să facem în permanenţă ceva, chiar cu riscul de a fi întrerupţi – este de preferat aşa decât să dispari în starea de lene…“). Harnicii au treabă, destoinicii isprăvesc cum trebuie lucrurile, creatorii (industriaşii, artiştii, scriitorii, politicienii) creează, după ei rămâne ceva.

Dar nu e trist să-ţi foloseşti viaţa pentru ce o să fie când tu n-ai să mai fii? Nu preţuiesc ei prea puţin viaţa? Astă viaţă o avem, o trăim. Nu e oare tot atât de fără noimă să ţi-o iroseşti cu străduinţa pentru „după moarte“? N-ar fi vremea să înclinăm balanţa puţin şi spre cei pentru care viaţa e viaţă, nu moarte? Nu e derizorie nevoia supravieţuirii în altceva, în alţii – nu e doar „ambâţ“ dosit în spatele Umanităţii, al Istoriei, al tuturor majusculărilor curente?

Vorbesc de lene, nu de trândăvie. În *lene* nu faci nimic, dar se întâmplă o seamă: laşi să vină spre tine, liniştit, senzaţii, sentimente, gânduri, fantasme şi, totodată, laşi să urce din tine îngeri, drăcuşori, amintiri bune sau rele, tot ce ai ţinut sub obrocul conştiinţei. Te şi integrezi în lumea-ţi dată, te şi

regăseşti – fără distanţa lucidității, fără înscriere. Lenea e, cred, contemplativă, dar pasiv, o contemplație pasivă, o „lăsare“, şi, ca atare, starea de libertate, fiindcă orice activitate e hibridă, o combinație între ce fac intenționat (liber) şi înscrierea faptei în condițiile legilor naturale folosite.

Astfel, lenea nu e o stare, ci o *Stimmung* primordială, fiindcă trebuie să accedem la ea, să părăsim înscrierea. — *(MEM, 194–195)*

Mafia politică

Mafia politică urmăreşte acapararea puterii politice în vederea acaparării puterii economice, care, odată realizată, va domina puterea politică. Are avantajul că tinde să promoveze o economie capitalistă şi dezavantajul că puterea economică este înțeleasă în stil comunist, ca privilegiu al unei clici organizate. — *(MEM, 208)*

Sportul

Este una dintre manifestările benefice din punct de vedere social, fiindcă este un domeniu în care învinge norma (legea) şi în care înving cei buni, adică lucrurile se petrec acolo aşa cum ar trebui să se petreacă într-o societate. De exemplu o partidă de fotbal: toți jucătorii respectă regulile jocului. Dacă se abat de la ele, adesea chiar neintenționat, arbitrul fluieră, aplică sancțiunea şi jocul se reia. Arbitrul fluieră la orice încălcare a normei şi toți jucătorii respectă hotărârile lui. Contestațiile, altercațiile, violențele sunt rare şi constituie excepții. Rezultatul (scorul) partidei indică pe cel care a câştigat jocul în condiții de concurență, cu respectarea strictă a regulilor. Cine ar putea spune că nu este frumos? — *(MEM, 222)*

Mentalitatea funcției

Angajatul nostru de stat din instituții (parlament, guvern, orice demnitar etc.) nu se suprapune cu funcția lui (care nu-i e nici măcar primordială), ci

cu interesele proprii. Dar opoziția fundamentală nu e între personajul public şi cel „particular“, ci între viața *socială* publică (oficială) şi viața *socială* nepublică, în care intră întreaga societate înstărită, privilegiată, dar care nu este o clasă (nu este limitată nici sus, nici jos), ci o mentalitate. De-abia *mentalitatea* creează abisul dintre stat şi popor. Angajatul de stat are mentalitatea funcției, nu calitățile ei.

Hotărâtor este faptul că angajatul de stat *foloseşte* funcția lui, adică nu i se „consacră“, ci o utilizează. Utilizează maşina de serviciu, biroul, eventual locuința, utilizează relațiile de serviciu (cu subalternii, cu superiorii – favoruri), dar şi – mai ales – relațiile, datorate serviciului, cu cei din afara lui. Pe scurt, „îşi face relații“, adică se înscrie într-o „societate“ de privilegiați, de „deosebiți“.

El se *deosebeşte* astfel de ceilalți (de „cei simpli“), nu neapărat voluntar (carieristul), nici neapărat conştient, ci pur şi simplu se *înstrăinează* de ei.

Toată această latură nu ne e clar cunoscută, de vreme ce nu avem acces la ea. Ştim, de pildă, ce ar trebui să fie un judecător: un om cinstit, corect, competent, incoruptibil, conştiincios, serios şi demn. La fel un profesor, un ministru, un deputat etc. Raportăm toate aprecierile noastre reale la acest tip ideal platonic şi ignorăm toată cealaltă parte descrisă mai sus, singura care ne spune cum stau lucrurile în realitate. Ne mişcăm permanent între aceste două puncte de vedere radical diferite: cel ideal şi cel real. — *(MEM, 220–221)*

Individ… societate…

Individul bătrân poartă, pe lângă codul genetic, şi însemnele pățaniilor lui de-a lungul vieții: cicatrice, chelie ori păr alb, o anumită expresie generală a feței, caracteristică pentru fumători, ori alcoolici, ori singuratici, ori bonvivanți, ori contemplativi, ori nervoşi, ori brute etc. I se poate citi curriculum vitae pe tot ce este el. Altfel spus: este ce a fost, este istoria lui.

La fel, la nivelul societății, trecutul unei societăți, *istoria* ei e un *curriculum vitae* al acelei societăți şi el poartă (reprezintă) pățaniile sale. Ea *este* astăzi ceea ce a fost, este *istoria* ei. — *(MEM, 231)*

Față / dos

Câte sunt, atâtea „mistere“. Am o „față“ fiindcă merg, înaintez şi fața e „înaintele“ meu, aşa cum dosul e spatele meu. Toți bipezii au o față. (Dar păsările?) Mersul este o înaintare, iar direcţia normală de mers e înainte. Odată biped, cred că s-au „funcţionalizat“ şi fața (înainte) cu dosul (înapoi).

Fața are tot ce trebuie pentru mers, dar îndeosebi ochii şi (lateral) urechile, pe lângă miros. În (pe) față sunt, din toate cele cinci, patru organe de simț: văz – ochi, miros – nas, auz – urechi, gust – gură. Doar tactilul nu e. Deci fața e cea care mă orientează, cu fața „simt“ îndeosebi.

Dintre simțuri, ochii au o dublă menire: cu ei văd şi cu ei comunic, deci atât *in-put*, cât şi *out-put*. Adică privirea totodată comunică, nu numai vede. Ea *semnifică*. Şi gura are o dublă menire: cu ea mănânc şi cu ea vorbesc. De aceea, din fața unui om, ochii şi gura sunt mai încărcate cu semnificaţie, ele „trădează“ cel mai iute omul. Îndeosebi fața „semnifică“ omul: îl înseamnă şi îl deosebeşte.

Fața e şi locul unde e însemnată vârsta, ca trecut, nu ca robusteţe (sănătate). Pe față, zice-se, porți însemnele trecutului tău, acolo e *întipărit* trecutul tău, ce-ai pățit, cum te-ai petrecut în viața de până atunci.

Fața te exprimă îndeosebi prin complexitatea ei: gura, nasul, ochii, obrajii, fiecare în parte exprimă ceva, te spun, dar cel mai mult te exprimă fața în toată complexitatea ei, adică cu toate relațiile componentelor sale, adică prin *mimică*. Mimica e atât un mod de exprimare (vezi mimul), cât şi un conglomerat de semnificații.

Mai cu seamă prin față suntem *deosebiți* unii de alții, fiindcă prin față şi putem comunica ceva. — *(MEM, 238–239)*

„În vileag“ şi „tainic“

Societatea (statul) este organizată pentru viața în vileag; normele, regulamentele (de exemplu bunele maniere) sunt create tocmai pentru vileagul societății. Ceea ce creează impresia (întreținută chiar de vileag) că vileagul este singura realitate sau, pe scurt, însăşi realitatea.

Mai există însă şi o altă realitate, cea tăinuită, secretă, mafiotă uneori (unde domneşte legea tăcerii – „omerta“, parcă). Despre ea nu se vorbeşte în public, uneori nu se vorbeşte deloc, fiind îngrădită cu jurăminte şi aspre pedepse. Este provocată de severitatea codului moral al societății din vileag şi ia naştere îndeosebi în țările cu climă caldă şi plăcută şi cu legi morale severe (Italia meridională, catolică *durch und durch*) şi cu aducerea în vileag parțial obligatorie (confesionalul la catolici, spovedania ortodoxă) pentru totalitarismul puterii (Biserica Catolică). Este vorba de o normă – „totul trebuie ştiut, mărturisit“ – care creează un curent de informații de la enoriaşi către preoți, în folosul puterii (Bisericii Catolice), şi asta pentru că există norma „informația = stăpânire, putere“. Un serviciu secret de informații este transformat aici în virtute.

Dar cum devine realitatea o informație?

Evident, informația este o *realitate în circulație*. E vorba de o circulație mai restrânsă sau mai largă, în funcție de interesul pe care-l reprezintă (de numărul interesaților) şi de natura ei. Nu cunosc textele religioase consacrate privitoare la spovedanie, la „mărturisire“, dar cred că sunt din timpuri vechi şi „mărturia“ sau „mărturisirea“ este o temă veche a Bisericii.

Mărturisirea creează un curent invers, cu circulație restrânsă, de la tainic la ceva care nu e vileag, dar care totuşi nu mai e nici sută la sută tainic. Este tainicul pus în slujba unei puteri (Biserica). Se vede uşor că aceasta este şi caracteristica (şi originea) serviciilor secrete moderne.

Văzută din afară, o societate este vileagul ei. În realitate, este vileagul *dublat* de secret, în procentaj mai mare sau mai mic. La fel, ceea ce se vede dintr-un oraş, sat etc. este vileagul sau, cum s-ar spune, decorul. Culisele sunt altceva. — *(MEM, 240–241)*

Ceasul

Ceasornicul concretizează trei dintre aparițiile importante ale timpului:

1) marchează prezentul, prin acul minutarului-secundarului, şi anume arată *cât* este prezentul, adică spune prezentul numeric-cronologic;

2) arată cât *durează* o schimbare (*metabolé*) de orice fel;

3) formalizează *ritmul*, prin repetarea periodică a aceloraşi cifre 1–12,

care abstractizează ritmul diurn–nocturn. Prin repetarea pe bază 12, respectiv 24, se constituie cronologia pe zile şi luni; anii sunt în serie numerică reală pozitivă.

„Timpul trece“ este o propoziție atributivă în care, despre ceva care este „timpul“ se afirmă ceva, şi anume că trece, la fel cum în „omul este muritor“ se afirmă despre „om“ că „este muritor“. Dar omul *este* muritor, pe când nu este aşa de sigur că este ceva care este „timpul“ şi care, pe lângă altele, mai şi trece.

Apoi, „trece“ este impropriu şi orice cuvânt ar fi impropriu (se scurge, curge). Trece un cortegiu, curge râul – în însăşi noțiunea de „trecere“, „curgere“ este deja presupusă trecerea timpului. Nu „trecerea“ caracterizează timpul, ci trecerea timpului face cu putință restul de treceri, curgeri. Dar cum toate cuvintele se referă (sunt formate) din lumea exterioară sau interioară, care sunt *în* timp, deci „trec“, însăşi „trecerea“ timpului nu poate fi exprimată.

Apoi: chiar întrebarea „ce este?“ nu poate fi pusă şi referitor la timp, fiindcă „este“ implică timpul.

Nepotrivirea dintre cuvinte şi caracterul de temei al trecerii este la fel ca la „existență“, fiindcă sunt funciar împreunate. Tot ce încerc să spun despre trecere, curgere este doar analogic. Totodată, cred că oricine ar pricepe despre ce este vorba. *— (CT, 171–172)*

Trecut–prezent–viitor țin de însăşi esența timpului. […] Or, ceasul (şi orice măsurător de timp) nu arată nimic dintr-asta.

Trecut-prezent-viitor sunt însă numai într-o viață.

Deci *timpul este viață*.

(Ceasul nu are trecut, nu are viitor, nu are nici măcar prezent. El *arată* doar prezentul. Se poate perfect concepe – de nu s-a făcut chiar – un ceas cu arătătorul fix şi cifrele mişcându-se pe rând, chiar aşa ca să nu poți vedea de fiece dată decât ceasul respectiv, şi asta e totuşi ceas.)

„Indicarea“ timpului la ceas se alcătuieşte din două elemente cu totul deosebite: arătătorul şi cifrele.

Cifrele sunt fixe, aceleaşi, dar neînsemnând prin ele însele mai nimic. O cifră a cadranului *devine* ceea ce este, ceasul adică, în clipa când arătătorul

ajunge în dreptu-i. Atunci ea *este* ceasul prezent, pentru a cădea apoi, pe răstimpul întregului ocol, din nou în non-existență. În schimb, când e ceasul, el e cel numit, pentru el parcă ar fi totul, de arătător nici nu se vorbeşte vreodată. Se zice: „este ora 11“.

Arătătorul, pe de-altă parte, e, dimpotrivă, în continuă mişcare. El ar „reprezenta“ timpul, obişnuit conceput, în mişcarea lui unidimensională.

El însă nu *este* nimic, întocmai ca timpul. Trecând pe rând pe la fiecare ceas face să *fie*, să se *întâmple* fiecare, şi numai mişcarea lui poate face asta, ba mai mult, tocmai această mişcare ar fi de fapt ceasul, şi totuşi: arătătorul nu „este“ nimic în tot ce se spune şi se gândeşte în problema ceasului.

O mişcare unidimensională necontenită, care însă nu mişcă nimic şi nici nu „se“ mişcă, care însă de fiecare dată face să *fie* ceva, să se întâmple, asta este schema spirituală a ceasului şi a timpului obişnuit privit. — *(CT, 33–34)*

1. Ce-mi spune ceasul?

a) *cât* e „acum“, de pildă 12.40;

b) *cât* a durat ceva, de pildă două ore;

c) succesiunea clipelor.

2. Ce nu-mi spune ceasul?

a) ce înțeleg prin „acum“?

b) nu-mi spune nimic despre trecut şi viitor;

c) nu-mi spune nimic despre cronologie. Una este şirul evenimentelor şi alta *cât* au durat ele.

Ceasul doar măsoară? Dar *ce* măsoară? Nu timpul, desigur, ci *cât* timp. — *(CT, 421)*

Ce s-a pierdut odată cu tirania ceasului?

1) „Timpul“ cosmic-calitativ, în principal astrologia, dar şi anotimpurile, ritmul arcadian şi celelalte ritmuri *exterioare*.

2) „Timpul“ interior: bătăile inimii (ritmul lor), dansul şi muzica, evoluția calitativă individuală.

Aproape toate sunt păstrate intacte la animale.

Ce legătură e între cele două mari împărţiri: Nemişcat şi Mişcător, Bine şi Rău? — *(S, 211)*

Ciclicitatea la copaci

Este ciudat că, după ştiinţa mea, numai la copaci este în-semnată ciclicitatea anuală (prin cercurile trunchiului), deşi cred că tot ce trăieşte trece prin cicluri. Copacul poartă însemnată vârsta lui, măsurată în ani şi vădită prin numărul de cercuri.

Ceea ce înseamnă:

1) că *trecerea* timpului este, obiectiv, şi la copaci;

2) că ceea ce este însemnat prin cercuri este *trecutul* copacului (interpretat de om, dar corespunzând realităţii);

3) că trecerea timpului trecut este însemnată prin ciclicitate (*periodicitate*);

4) că însemnarea îngăduie, face cu putinţă, pentru că este spaţial reprezentată, *numărarea* perioadelor (anilor);

5) că numărul cercurilor indică vârsta copacului.

Înmănunchindu-le, se poate spune că un copac poartă în-tipărită trecerea timpului ca trecutul său prin însemnarea (prin inele) a perioadelor trecute, într-o succesiune spaţială (adică vizibilă deodată) numărabilă ce indică vârsta lui.

Desigur, şi la oameni şi animale îmi pot da seama de vârsta lor, *grosso modo*, dar numai *grosso modo* (pui, tânăr, matur, bătrân), şi se poate întâmpla să greşesc (în Nigeria am văzut oameni de 40 de ani care păreau de 60). În orice caz, îi apreciez după cum *par* că sunt, pentru că nu au (pe cât ştiu) nicăieri în ei în-semnată vârsta. Vârsta noastră o ştim după calendare, dar nu o purtăm însemnată numeric în noi. Ciclicitatea noastră este ascunsă, este pură ciclicitate, nu indică vârsta.

Mai sunt aici de gândit:

– este vreo corespondenţă între forma de cercuri (inele) în care este în-semnată vârsta copacilor şi felul nostru istoric primar de a măsura timpul prin mişcarea (cvasi)circulară a lunii, soarelui, sau asta este doar o legătură arbitrară ce ţine de o gândire magică?

– ce legătură este între vârsta ca etapă (copilărie, tinereţe etc.) şi vârsta numerică? În care prima reprezintă starea, calitatea etapei, a doua, o măsurare, o cantitate (un număr de ani), deci prima oarecum intrinsecă (ca să nu zic subiectivă), iar a doua, oarecum extrinsecă, obiectivă. Ce reprezintă pentru mine că am 73 de ani? Nu că sunt bătrân, asta o simt. Nici că viaţa mea s-a înscris, până acum, între anii 1916–1989, căci aş fi putut avea 73 de ani şi în altă vreme (ipotetic).

Fiecare purtăm întipărit ce-am trăit şi, oarecum, cât am trăit. Ceea ce pare ciudat este că regăsim în natură (la copaci) întipărită numeric, oarecum, vârsta, cum însemnăm noi primitiv numărul anilor trecuţi pe răboj. Ba mai mult, îi găsim nu ca o crestătură pe răboj, ci ca un cerc, aidoma revoluţiilor planetelor. Desigur, inelele se datorează creşterii în grosime a tulpinii copacului, care, fiind egală pe toată circumferinţa tulpinii, ia forma unui cerc (deci cercul inelului vine de la cilindrul tulpinii) şi nu reprezintă nici un fel de simbol. De altfel, doar în secţiune transversală vedem inele, în natură sunt cilindrice, ca şi când tulpina, după zece ani, ar avea îmbrăcate zece cămăşi. Apoi, mişcarea planetară este o *phorá*, pe când inelele copacilor, o *áuxesis*, deci altă *metabolé*.

Cât priveşte vârsta numerică, este doar o aplicaţie a măsurării timpului în ani (ca unitate de măsură, respectiv o revoluţie în jurul soarelui) la durata vieţii. Ceea ce este ciudat rămâne că în-semnarea trecerii anilor prin în-semnarea separată a fiecărui an se regăseşte în natură, deşi obişnuim s-o gândim doar ca pe o cucerire a omului.

Din aceste elucubraţii rămân cu:

1) trecerea timpului este naturală (*physikós*), şi nu doar o extensie a sufletului (Augustin);

2) timpul trecut este însemnat printr-un caracter ciclic;

3) trecerea este în-semnată în natură (la copaci) printr-o „unitate de măsură“ (anul) analogă *măsurării* noastre a timpului.

Desigur, cunoştinţele mele dendrologice şi biologice în general sunt neîndestulătoare şi ca să merg mai departe, şi ca să ştiu dacă ce am scris este aşa. — *(CT, 279–280)*

Repetări monotone

– Zi/noapte, zi după zi.

– Repetări cu nume de interval scurt: săptămânile (L-Ma-Mi-J-V-S-D). Cu o frângere: duminica, zi de odihnă şi sărbătoare.

– Repetări numerice denominate şi de interval mediu: lunile. Sunt şi numerotate, dar şi botezate.

– Repetări de sărbători/eveniment: Crăciun şi Paşte.

– Repetări doar numerice de interval lung şi renascente: anul şi Anul Nou.

– Celelalte repetări: secol, mileniu. Depăşesc viaţa omului, adică nu au şi un ritm vital.

– *Perioade einmalig* (perioade-unicat): copilărie, pubertate, adolescenţă, tinereţe, maturitate, senectute, toate înscrise între „*Einmaligkeit des Geburts und des Todes*“, unicitatea naşterii şi a morţii.

– Repetările sunt trageri pe sfoară care ne acoperă, care ne ascund „*die Einmaligkeit unseres Lebens*“, unicitatea vieţii noastre.

– Între repetări şi unicităţi e o tensiune.

– Fiecare element din repetări ar trebui să-l transformăm în unicitatea lui pentru noi, fiindcă el este *unic* în viaţa mea.

– Viaţa în ipostaze temporale: tineretul în viitor, maturul în prezent, bătrânul în amintiri.

– Repetările sunt calendaristice, deci oarecum formal cosmo-logice, unicităţile sunt existenţiale.

– Repetările sunt social-comune: pentru toţi oamenii („civilizaţi“), e marţi, e 12 aprilie etc.; unicităţile sunt unice în fiecare element: trezirea azi, când eu fac şi dreg cutare lucru etc.

– Imposibilitatea de a-ţi trăi ca unică fiecare clipă a vieţii tale, pentru că a trăi, în acest sens, înseamnă a fi conştient (a conştientiza clipa), iar conştiinţa e totdeauna *hýsteron*, „vine după“.

– Copilul şi tânărul nu ştiu ce sunt copilăria şi tinereţea, maturul ştie ce e maturitatea, iar bătrânul nu trăieşte decât în conştiinţa bătrâneţii sale. E oarecum un progres continuu de-a lungul vieţii în conştientizarea vârstei (a perioadei de viaţă).

– Toate acestea se pot categorisi în timp cronologic şi timp psihologic. Sau în timp exterior şi temporalitate (interioară).

– Altceva este Istoria, compusă din *cronologia evoluției sociale* (în înțeles larg). Dar şi Istoria e o alienare a vieții noastre (individuale), un alt mod de a ne fura căciula, fiindcă în mod normal trăim *în* Istorie (a urbei, a statului, a inter-statului, a planetei), gradate ca influențare, ca alienare.

– Viața e un bun de consum alterabil. Adică: 1. ne este *dată*, nu noi ne-o dăm; 2. viața se consumă, ceea ce de asemenea este un *dat*; vrem nu vrem, ea se consumă; 3. îmi pot consuma bine sau rău viața, ea se poate *altera* în multe feluri.

– Viața mea se autoconsumă. Am: 1. o viață şi numai una; 2. ea se autoconsumă; 3. viața *mea* se autoconsumă, eu *sunt* această viață ce se autoconsumă.

– Viața este continuu *la cheremul a…*; a unui accident, a unei boli, a unei catastrofe (cutremur etc.). Ea este oricând terminabilă, dar *totodată* are cursul vieții ei, dacă nu se întâmplă nimic care s-o termine. Are o copilărie, o tinerețe, o maturitate şi o bătrânețe. De abia bătrânețea este faza în care sfârşitul este firesc. Bătrânețea este sfârşitul interior al vieții. Omul nu trăieşte în tensiunea aceasta dintre efemerul vieții şi cursul ei normal. În orice caz, nu când e vorba de propria-i viață, fiindcă, dacă ar fi necontenit conştient de precaritatea vieții, şi-ar irosi viața. Doar atunci când vede un accident sau când e martorul unei catastrofe, el devine conştient un răstimp de această precaritate.

Precaritatea vieții e opusă continuității ei, în sensul că ea întrerupe viața, de fapt o termină.

Standardul este o viață „normală“, adică fără tare congenitale, fără invalidizări, o viață, cum se spune, „trăită până la adânci bătrâneți“.

– Cronologia, calendarul sunt discontinue, pe când viața e continuă. Primele măsoară, viața se trăieşte. Ce înseamnă „a-ți trăi viața“? — *(S, 212–214)*

Sentimente pecetluite de timp

Trecut: regretul, căința, remuşcarea;
Prezent: plenitudinea, extazul;
Viitor: speranța, avântul, entuziasmul, teama.

În general, ipostazele timpului se colorează cognitiv, evaluativ şi afectiv. — *(CT, 375)*

PARTEA A DOUA

CÂTE UN GÂND
PENTRU TOT CE NE-NCONJOARĂ

Gândesc scriind şi scriu gândind, aşa că abia spre sfârşit poate mă lămuresc, adică pun rânduială şi aşez tema la locul ei pentru mine. — *(CPP, 59)*

Imaginația „sentimentală“ a romanțelor anotimpurilor, nopții, ploii şi mării – imaginația inconştientului a fost înlocuită cu cea conştientă, a calculului lui „a avea“, care acoperă setea de putere: cum şi când îmi cumpăr televizor, blană, apartament, maşină etc.

Dacă e câştig sau pierdere, nu prezintă interes – fiind istorie. Dar trebuie ştiut că aşa iese apoi inconştientul pe plan social, ca *hippies*, ca furioşii, aşa apar huliganismul şi banditismul, iar individual vorbind – neurastenicii, beţivii, obsedații sexual şi obsedații puterii. În această lume mă învârt. — *(S, 13–14)*

Goethe, această creație genială a mediocrității. — *(S, 33)*

„Cultura“ a devenit un loc al necinstei şi al laşilor. — *(S, 33)*

Metafizica (dincolo de fizic, de „dat“) este încercarea de a trişa cu Dumnezeu. Pedeapsa – nebunia – este singura cale prin care ne apropiem de el. — *(S, 35)*

La început a fost religia. Apoi credința. Apoi convingerea. Apoi…? — *(S, 37)*

Relațiile tale cu corpul diferă după vârstă. Până la maturitate ai:

– plăcerea corpului tău, bucuria muşchilor, a mişcării, nevoia de mişcare, entuziasmul corpului şi legătura nedespărțită cu el. Eşti corpul tău.

Dincolo de maturitate vine:

– grija pentru corpul tău: corpul este al tău, dar îi porți grija: faci gimnastică pentru a-l întreține, pentru a te simți bine în pielea lui; femeile folosesc cosmetice, recurg la masaje, într-un cuvânt, corpul e o preocupare, încă plăcută, dacă ai grijă să nu…

Apoi, la începutul bătrâneții:

– îngrijorarea pentru corpul tău: orice simptom te îngrijorează, orice poate fi începutul sfârşitului. Corpul îți dă surprize străine de tine: cutele instalate noaptea, mişcările greoaie, oboseala, căderea muşchilor etc.;

– deznădejdea corpului tău: corpul te-a trădat. — *(S, 37)*

Într-o lume a firii, în care omul era mic şi firea mare – metafizica era o încercare de a spune ceva despre străinul care e lumea: care e sub-stanța tuturor lucrurilor?

Într-o lume în care firea e proprietatea omului şi este „funcțională“, metafizica veche pur şi simplu nu mai are sens. — *(S, 39–40)*

Mare atenție la ideile care pot fi gândite (poate chiar e normal să fie gândite), dar cărora nu le corespunde nici o realitate (pentru noi). De exemplu: infinitul, Dumnezeu, poate timp şi spațiu (ca infinite) etc.

Eu pot gândi (reprezenta) un şoricar şi ştiu că există. Şi pot gândi infinitul, dar *în realitate* nu există, n-am nici o realitate pe care să mă sprijin, ci numai consecvența gândirii. — *(S, 41–42)*

De ce când căutăm cauze ultime ajungem să construim concepte care, în ele însele, nu sunt clare, definibile, dar se dovedesc foarte rodnice: Dumnezeu, Idei, Energie, Subconştient, Gravitație, Big Bang? Adică de ce, la urma urmelor, ajungem să *explicăm* prin ceva necunoscut? — *(S, 235)*

Filozofia e răspunsul unui Dumnezeu care nu există. — *(S, 49)*

Cel mai greu lucru pentru un filozof este să stea cu picioarele pe pământ stând cu capul în jos. — *(S, 49)*

Poeții sunt nebunii care au găsit mijlocul să fie psihiatrii lumii. — *(S, 49)*

Eliade e un lucrător în uzina inteligenței la o secție în care materia primă e în exces. — *(S, 49)*

Intelectul omenesc are numai două feluri de probleme: probleme de şah şi probleme de nebuni. — *(S, 55)*

Problema de bază a oamenilor de azi e ce facem cu ceea ce facem. Deja au ajuns să o întrevadă. Pe când o să ştie şi cum s-o pună? — *(S, 57)*

În tinerețe ai o neputință (complicație) de a ieşi cu tine însuți. Nu timiditatea, ci viitorul ca posibilități te împiedică. — *(S, 57)*

Viaţa omului e hiperbolică, maturitatea fiind vârful ei, deci nu avem un drum liniar. Hiperbola, nu linia, e reprezentarea vieţii. Şi, ciudat, braţul stâng al hiperbolei e mai abrupt, de vreme ce maximul de vitalitate e la 16-17 ani. — *(S, 70)*

E oare ascunsul (sexualitate, perversiune, droguri, spionaj) surogatul modern pentru rădăcini (tradiţie, familie, patrie)? — *(S, 73)*

Orice început e, într-un fel, *originar* (izvor, creator de urmări), orice repetiţie e decădere şi re-acţionară, conservatoare, cicli-istă. Vezi dezvirginarea (dorinţa bărbatului de a fi primul măcar în ceva), revoluţia. — *(S, 77–78)*

Filozofia e poate îndeletnicirea cu de toţi cunoscutele şi de nimeni ştiutele. — *(S, 78)*

Există unele analogii spaţio-temporale? De pildă, când cineva pleacă e trecutul? Când cineva vine e viitorul?

Dacă cineva pleacă, implicit rămân doar amintirile, deci nu e o analogie, iar când cineva vine încep să se întâmple întâmplări (venitul e un început, o schimbare), deci la fel. — *(S, 78)*

Oare nu e orice început o voinţă de putere şi orice permanent (orice repetiţie) o afirmare de putere? Respectiv, o nemulţumire, una, şi o complacere, cealaltă? — *(S, 79)*

Cu ce începe filozofia: cu ce e începutul? Cu ce e la îndemână? Sau cu ce e mai important? — *(S, 80)*

Istoria nu e neapărat necesară, ci este produsul unic al unei anumite culturi, respectiv al unei anumite metafizici. — *(S, 81)*

Infinitatea spaţiului se deosebeşte de cea a timpului; prima coexistă cu noi, ne priveşte, a doua de fapt nu ne interesează. — *(S, 81)*

Planul şi plănuirea pot fi organizarea unei acţiuni viitoare, dar şi amânarea unei acţiuni necesare, veleitarism. — *(S, 81)*

De unde vine că odată cu ştiinţa modernă a încetat şi morala? Descartes o pune în paranteze ca provizorie. — *(S, 83)*

Uitarea senilă – Uitarea la bătrâneţe e mai rar neantul amintirii, cât slăbirea puterii de selecţie. Amintirea există, dar nu poţi s-o prinzi, ca pe un post de radio la un aparat cu selecţie proastă. Dovadă că uneori „simţi“ ce cauţi în memorie, „îţi stă pe limbă“ sau ţi-l aminteşti doar parţial (despre un nume că începe cu „B“), dar nu-l prinzi cum trebuie. Dovadă că alteori îţi revine uşor, ba chiar se prezintă singur. — *(S, 91)*

Sunt cărţi bâzâie-muşte, cărţi hei-rup!, cărţi-picior-în-cur, cărţi-şoc, cărţi-amintiri, dar nu mai sunt cărţi care să răsucească lumea. — *(S, 94)*

Ceasornicul e produsul supunerii şi nevoii unei ordini temporale (a unui „program“), care, la rându-i, vine din nevoia imperativă spirituală de a face ceva. De exemplu, călugării care în mănăstiri însemnau pe lumânări orele de rugăciune. Şi azi ne uităm la ceas când avem de făcut ceva sau fiindcă n-avem nimic de făcut, dar totdeauna în legătură cu „a face“. Programarea ne-a intrat în sânge. Kant, prin viaţa lui, e cel mai bun exemplu. — *(S, 94)*

Începi să fii de-adevăratelea când accepţi că *tot* ce faci te reprezintă.

Dar felul de a fi al omului e alcătuit în bună parte din ceea ce crede despre sine şi nu e adevărat şi din ceea ce nu crede şi e adevărat. — *(S, 96)*

E curios că efemerul, ca imediat al impresioniştilor în pictură, se concentrează în lumină: lumina ca veşnic schimbătoare, ca *timp*, şi totodată ca potenţator al momentului, al lui „acum“. — *(S, 97)*

A gândi propriu-zis = maturitate;

A gândi prin altul = infantilism (complexul copil–părinte). — *(S, 98)*

Suntem *mono*teişti, *mono*gami, *mon*arhişti, avem o terminologie univocă şi lăudăm cele „unice“.

Dar suntem politeişti (Sf. Treime, Satana), adulterini, avem (englezii) *o* regină de protocol şi o conducere colectivă, ne certăm care dintre sensuri e cel unic etc. — *(S, 98)*

– Interpretarea e un meci fără arbitru;

– Bisturiul şi dalta prezente deopotrivă la orice interpretare. — *(S, 98)*

Pădurea, un oraş al copacilor? — *(S, 99)*

Deosebirile de sex numai în față, nu şi din spate; reminiscențe „tetrapedice“. — *(S, 99)*

Mitul filozofului e raportul David–Goliat, în care totdeauna Goliat învinge. — *(S, 99)*

Eseul e față de tratat ceea ce e melodrama față de tragedie (nu dramă). — *(S, 100)*

Cultura rurală (aşa-zisul folclor) e perenă, cea orăşenească e evolutivă. — *(S, 100)*

Absurdul e zona neîntrebării. *Das Sinnlose ist das Unfragbare* („Ceea ce e lipsit de sens este non-interogabilul“).

Întrebarea presupune sensul. — *(S, 101)*

Avuția îți aduce tot ce poate fi echivalat în bani; din păcate, asta exclude tot ce nu poate fi echivalat în bani. — *(S, 102)*

În memorie se întâlnesc spațiul şi timpul. — *(S, 102)*

Oricum, vorbirea e totdeauna eveniment, scrisul e totdeauna document. — *(S, 102)*

Până la maturitatea deplină, cunoştințele se „acumulează“, după aceea se „rânduiesc“, ceea ce e un fapt, nu o problemă de sistematizare. — *(S, 102)*

Timpul reglat ceas cu ceas, ca-n mănăstiri, pentru alungarea răului, şi viața fără timp, voit fără ceas, aşa-zis liberă; cele două extreme.

Între ele şi întru adevăr, vremea țărănească, în care timpul bate încă de la aştri. În care se face ziuă, se lasă seara şi se apropie amiaza. Față de care şi *la durée* bergsoniană e tot o abstracție, ca şi timpul fizicii. — *(S, 103)*

Deosebirea dintre cum te vezi şi cum te văd alții e că tu nu te judeci niciodată definitiv, pe când ei te judecă de fiecare dată definitiv. — *(S, 103)*

Nimeni nu scrie (publică) nejudecat şi nepedepsit. — *(S, 104)*

Amorul pentru ideile proprii. — *(S, 104)*

Nu sunt genii în exegeză şi critică; textul mărgineşte. — *(S, 104)*

Unii îi folosesc pe marii filozofi ca pe troleibuzul 87, ca să-i ducă până la Bellu, alţii ca pe o rampă de lansare, fiind doar sateliţi, alţii îi toacă mărunt-mărunt (*ana-lýein*), iar, în sfârşit, alţii îi cară, gemând greu şi neluaţi în seamă, de la o generaţie la alta. — *(S, 106)*

Fiecare om exercită asupra celorlalţi *puterea* de a fi ceea ce este: răii răul, bunii bunul, echilibraţii echilibrul, nervoşii nervii. — *(S, 106)*

Progresul este o acronie. — *(S, 109)*

Dac-am putea măcar face ca ziua, şi anume fiecare zi, să fie eveniment în viaţa noastră, am lărgi „acum“-ul la proporţia zilei. — *(S, 109)*

Istoria e un fel de democraţie a timpului (fiindcă se formează şi se constituie după părerile multora, dar nu în spaţiu, ci în timp). — *(S, 109)*

Oricine are o idee năzuieşte s-o ducă până la capăt, s-o „forţeze“, dând adesea peste cap realitatea.

Doar sistemul de *întrebări* îndreaptă cusurul, or asta vine odată cu vârsta. — *(S, 110)*

Ai înţeles de-adevăratelea un text când simţi că-l moşteneşti. — *(S, 110)*

Textul, mai întâi, se înţelege, apoi se chibzuieşte. Din păcate, ce-ai înţeles poate fi oricând greşit ori poate să nu fie înţeles pe de-a-ntregul; şi astfel, chibzuiala chiar că n-are sfârşit. — *(S, 110)*

Interesul omului de-a lungul vieţii urmează o biologie coborâtoare. Tânăr fiind, ceea ce te interesează îndeosebi sunt oamenii. Îţi plac şi animalele (ca jucării) şi peisajele (romantic vorbind), dar interesul adevărat cade pe oameni. Cu vârsta, începi să cobori. Bătrânii preţuiesc mai mult animalele (domestice: câini, pisici) decât pe oameni, *ţin* mai mult la ele. Apoi (cel puţin la mine), începi să-ndrăgeşti copacii, florile, lumea vegetală. De

câțiva (puțini) ani am cu adevărat o patimă pentru copaci. Am învățat să-i văd, să ştiu ce arată în cum arată, să-l văd pe fiecare fiind fiecare şi am deprins mai ales pădurea, acea lume cum alta nu e şi care a fost stăpâna meleagurilor noastre şi încă este ca o mare stăpână, în măreția ei de fostă Doamnă.

Va veni oare vremea când voi iubi mineralul? Vremea ultimă, înainte de unirea cu el? — *(S, 110–111)*

Gând şi scris – Gândurile sunt copaci înfloriți primăvara, promisiuni de roade, încărcați de viitor. Scrisul sunt frunzele toamna, neasemuit colorate, dar azi-mâine veştede, regretul. Precum frunzele toamna, scrisul are în el moartea. — *(S, 111)*

Poate este în noi o minte târâtoare, una mergătoare şi una zburătoare. Vorbesc de minte, nu de aşa-zisele părți ale sufletului. — *(S, 111)*

De la o vârstă devii viața ta adunată. Doar tu. Ultima, cea mai tristă, limitare. — *(S, 111)*

Poeții grădinari, filozofii constructori, savanții fii risipitori, dulăii… — *(S, 112)*

Pentru bătrâni, ziua are alt înțeles: dimineața e o adunare din oboseală, amiaza precarul sentiment că parcă totuşi eşti în ordine cu lumea, dar seara e amurg, iar noaptea frica să nu se sfârşească ziua, fiindcă ştiu că intră în lumea prevestitoare a întunericului. — *(S, 112)*

E vremea filozofilor care nu au o filozofie. — *(S, 112)*

Ce puține cărți s-au scris cu adevărat despre înțelepciune (despre tu cu tine ce faci), față de bibliotecile scrise despre lucruri, relațiile cu alții etc. — *(S, 112)*

Ştiința a ajuns să fie pentru oamenii de rând care suntem cu toții întocmai ceea ce era magia pe vremuri, şi ar fi interesant de cercetat dacă nu au aceleaşi preocupări.

Decât că ştiința e o „magie reală“. — *(S, 115)*

Ángelos, „aducătorul de veşti“ din tragedia greacă, şi „ştirile“ din ziarele

de azi. — *(S, 116)*

Maturul e un manuscris plin de corecturi.

Până acolo să te dezveți de năravuri, apucături, de ieşiri şi intrări nepotrivite, într-un cuvânt de tine.

Poate geniile îşi pot îngădui să fie aşa cum sunt, dar noi, ăştilalți… Viața, în cazul bun, e un lung şir de victorii ale spiritului asupra trupului, încununat de victoria ultimă şi definitivă a trupului. — *(S, 116)*

La ce-mi slujeşte mica mea libertate dacă nu pot scăpa să fiu eu? — *(S, 118)*

Filozofii greci gândeau în togă şi în aer liber, noi gândim în încăperi şi bine îmbrăcați; fireşte, gândim altfel. Ei gândeau, *wir spinnen*, noi batem câmpii. — *(S, 119)*

Orice calitate e o primejdie, fiindcă te leagă. Orice defect e folositor, fiindcă te dezleagă prin ceea ce ai de îndreptat. — *(S, 121)*

Toți marii filozofi de panseuri au la temelia gândirii problema infinitului (versus finit): Pascal, Nietzsche, Novalis etc. — *(S, 121)*

Copii cu obraz de porțelan, fete cu obraz de livadă şi bătrâni cu fața de ogor arat. — *(S, 121)*

Vibrez la toată mistica începuturilor şi la mai nimic din mistica sfârşiturilor. — *(S, 122)*

Poate sunt doar un filozof indian ratat prin Occident. — *(S, 122)*

Actele de cultură au neajunsul că, după o vreme, plictisesc. Mai toate cărțile devin în oarecare măsură plictisitoare, şi nu pentru că ceea ce spun nu ar fi de luat în seamă, ci din pricina stilului (în înțelesul că *„le style c'est l'homme*“ şi omul e mărginit în felul lui de a spune. Iar de-şi schimbă stilul, cade-n cusurul in-con-sistenței, pierzându-se tocmai *l'homme*). Desigur, poți să iubeşti tot ce-a compus Mozart sau tot ce a scris Shakespeare, dar ca „amator“. — *(S, 123)*

Suntem nişte omuleţi faţă-n faţă cu lumea, din care, culmea, şi noi facem parte.

Şi uite aşa, ne ocupăm cu „lumea“ (savanţi în fizică, sociologie etc.), cu „omul“ (psihologie, antropologie) sau ne îndeletnicim doar cu omuleţi.

Dar cu mine *ca mine* cine se ocupă? Popii şi psihanaliştii. Doamne! — *(S, 123–124)*

Singurătatea sporeşte instinctul autodistrugerii. — *(S, 125)*

Studiul în tinereţe, acţiunea în maturitate şi înţelepciunea la bătrâneţe. Avem:

Studiul → Viitorul
Acţiunea → Prezentul
Înţelepciunea → Trecutul — *(S, 126)*

Angoasa e fracul plictisului. — *(S, 127)*

Cele mai mari probleme le rezolvăm în primii trei ani de viaţă. — *(S, 127)*

Rostul ideilor este să ne oprească în comoditate, în siguranţă (*safety*), să dormim pe pragul abisului. — *(S, 127)*

Să privim pe fiece om ca pe o *mărturie* a omenescului. — *(S, 127)*

Cu mai toţi oamenii am, la început, de trecut pragul lui „n-avem nimic să ne spunem“. — *(S, 127)*

Când îţi mor cei dragi începe egoismul de a trăi. — *(S, 127)*

Politica e cotidianul istoriei. — *(S, 127)*

Spre deosebire de profesorat, înţelepciunea implică vârsta. De când nu se mai filozofează, vârstnicii nu mai au preţ. — *(S, 129)*

Viaţa e un joc cu reguli neştiute, a cărui miză eşti tu însuţi. — *(S, 132)*

Marile probleme nu există pentru cei târâţi de cotidian şi de cotidiane. — *(S, 132)*

Acel specific „departe“, care desparte traiul zilnic de filozofie. — *(S, 133)*

Dar dacă sinteza de după analiză e ca vasul lipit din cioburile lui? — *(S, 133)*

Cuvinte, metafore, stil. O evoluție prin care exprimarea devine tot mai personală. — *(S, 134)*

Poate marii gânditori n-au făcut altceva decât să strângă în câteva ulcele, numite idei fundamentale, bogăția lumii, fără dragoste pentru nesfârşita-i minunăție.

Ce puțini sunt cei ce iubesc lumea cu iubire proaspătă, cu dezinteresul bucuriei ce ți-o dă, cei care se umplu de lume.

A cuprinde lumea e a te desfăta *cu* şi *în* ea, a fi natură. — *(S, 134)*

Florile sunt bunul-gust al naturii. — *(S, 134)*

Fiecare zi e viața pe scurt (*en raccourci*). Un memento de care nimeni nu ține zilnic seama. — *(S, 134)*

Jurnalul confesional (tip Amiel), ca defulare a deznădejdii de sine. — *(S, 134)*

Logica se ocupă de rezultate. — *(S, 134)*

Cât timp o să mai fie admirați şi slăviți Sofocle, Bach, Beethoven, Mozart, Michelangelo, da Vinci etc.? Până când spațiul şi timpul (istoria) vor deveni atât de dense, încât trecutul va fi irelevant, iar viitorul – o problemă de supraviețuire.

Mergem iute pe acest drum. — *(S, 136)*

Alții sunt de vină.
Alții n-au dreptate.
Alții sunt păcătoşii. — *(S, 136)*

Remuşcarea este memoria morală (*syntéresis*). — *(S, 137; CT, 379)*

Aşa cum sunt gazetari de cotidian, hebdomadar, mensual, anual, sunt şi

gânditori (azi) de cotidian etc. Or, gânditorii gândesc cu totul altfel decât pe împărţirile timpului. — *(S, 137)*

A-ți trăi viața şi a ți-o face. Necazul e că viața, cum o trăieşti, aşa ți-o faci. — *(S, 138)*

Suntem prizonieri ai timpului şi – mai mult sau mai puțin – ai locului în care trăim. Dar, de vreme ce mai oricine ştie asta, înseamnă că nu suntem doar prinşi. Ce uşor s-ar putea „argumenta“ că toată cultura omului e doar evadare! — *(S, 138)*

Nimeni nu mai scrie azi ca Balzac, nu pictează ca Tizian, nu poetizează ca V. Hugo, nu compune ca Mozart. Dar nici n-a fost vreo perioadă în care toate valorile „tradiționale“ să nu fi fost admirate, cercetate, păstrate cu atâta străşnicie ca astăzi: muzeale! Tradiția culturală a devenit muzeală, precum natura a devenit turism şi rezervație. — *(S, 138)*

În fond, eu fac o teză de doctorat la Dumnezeu. — *(S, 140)*

Ideile trebuie şi digerate, nu numai mestecate. — *(S, 140)*

Bătrânii locuiesc în ruinele vieții lor. — *(S, 146)*

Trebuie ținut seama până unde se întinde gândul. Un gând (sau o „idee“) poate fi bun, dar paternitatea ta îl întinde sau tinde să-l întindă dincolo de „adevărul“ lui. Dragostea pentru ideea proprie e totdeauna primejdioasă, dar mai ales când nu eşti conştient de ea, când te fură de adevăr. Ceea ce e valabil de la articolele de gazetă până la sistemele filozofice. Ipostazierea prin paternitate. — *(S, 146)*

Psihanaliza: o teorie a conştiinței subconştientului. — *(S, 150)*

Este ceva stătut în orice cler. Prin instituție şi profesionalizare. O lipsă de prospețime în credință, un transfer al credinței de la individual la instituțional. — *(S, 150)*

Înainte vreme, judecătorul împărțea dreptate. Acum, aplică legea. — *(S, 150)*

Numai tinerii au contemporaneitate. Tinerii sunt necontenita tinereţe a lumii, prezentul ei, *în mod natural*. — *(S, 150)*

Se spune „domnule“ preşedinte, profesor, doctor, inginer şi, îndeosebi, „domnule“ general, maior, căpitan, plutonier, dar nu se spune „domnule“ pictor, actor, poet.

Tâlcul e evident. — *(S, 150–151)*

Omul mic, naţiunea mică admiră omul mare, naţiunea mare, fiindcă marii stau în faţă, cu ei se face cultura, deci de ei se ocupă istoria.

Mai nimeni nu se îndeletniceşte cu oamenii mici, cu naţiunile mici. Cultura şi istoria sunt haine pe măsură pentru cei mari. Cei mici, îmbrăcaţi cu ele, „se dau mari“. Şi, Doamne, câte ar fi de învăţat din cultura şi istoria celor mici! — *(S, 151–152)*

Mai uşor îl faci pe omul cumsecade să lase un bun obicei decât pe nărăvit să-şi lase năravul. — *(S, 152)*

Dacă am şti când *nu* pierdem timpul! — *(S, 155)*

Câinele e ţinut semiînfometat ca să nu latre şi să nu muşte. Omul (poporul) e ţinut semiînfometat ca să nu vorbească şi să nu se răzvrătească. — *(S, 155)*

Acu’ 70 de ani eram copil, acu’ 50 de ani tânăr, acum sunt bătrân. Câtă inconsecvenţă! — *(S, 155)*

Românul mai are o mare rezervă de respect şi admiraţie pentru cinste, caracter, competenţă, cu condiţia să nu-i fie cerute lui. — *(S, 156)*

Adesea, precum uzura este amprenta omului, tot aşa dezordinea este ordinea personală. — *(S, 157)*

Poate că orice vorbire emfatică vine din nevoia de a acoperi sau chiar de a ascunde ceva. De pildă, o frustrare personală oarecare la naţionalişti. — *(S, 157)*

Românul iubeşte dintotdeauna teatrul fiindcă îl joacă. — *(S, 157)*

Complexul de superioritate a inferiorității pe care îl au ruşii. — *(S, 158)*

Oamenii, când numără doar până la zece, numără în ritmul bătăilor inimii. — *(S, 158)*

Importanța ce ne-o dăm ne face să credem că ceea ce spunem este adevărul. — *(S, 158)*

Orice cunoaştere de sine se încheie cu „sunt *aşa*, şi nu altfel“, într-o obosire de ceea ce sunt. — *(S, 158)*

Înțelepciunea o dobândim ca mersul pe bicicletă: întâi învățăm să mergem, apoi ne deprindem şi (facultativ), în sfârşit, putem ajunge la acrobații. Numai că învățatul în înțelepciune ține vreo 60 de ani, deprinderea şi ea vreo 10, aşa că… Unii devin înțelepți doar prin deprindere (înțelepciunea țărănească), dar, neavând învățătură, au o înțelepciune ambiguă, chiar contradictorie în teorie, alții câştigă multă învățătură, dar n-au deprindere, sunt nestăpâniți, dezordonați. — *(S, 158)*

Filozofia este lumea prinsă într-o viață.
(Frumos, nu? Îmi place fiindcă e aşa, dar mă stinghereşte emfaza maximalistă.) — *(S, 159)*

Toți gândim sistematic, dar puțini gândesc consecvent. — *(S, 159)*

Toți – filozofi, savanți, cercetători sau cum li se mai spune – se joacă de-a adevărul. — *(S, 159)*

Uităm adesea un fapt major al democrației: că proştii sunt mult mai mulți decât deştepții şi că deştepții, pentru deşteptăciunea lor, se ceartă între ei. — *(S, 159)*

La un om cu minte, bogăția celor negândite trebuie să depăşească totdeauna pe cea a celor gândite, iar rezerva celor nestăpânite pe cea a celor stăpânite. — *(S, 160)*

Deosebirea spirituală între europeni şi americani pare să fie că, în cultură, noi avem şosele şi chiar autostrăzi culturale tradiționale, pe când ei de-abia

îşi fac cărări, poteci. De unde naivitatea ca imbold al teoriilor lor în educaţie, discriminare etc. — *(S, 160)*

Importanţa fiecăruia şi a oricui se întemeiază în faptul că există. — *(S, 160)*

Tinerii şi maturii *sunt* ceea ce sunt prin ceea ce iese din ei în afară (prin ceea ce fac), bătrânii *sunt* ceea ce au adunat din afară înăuntrul lor. — *(S, 160)*

Unii gândesc ideile în cuvinte, alţii cuvintele în idei. Puţini gândesc doar, adică puţini dibuie cu libera aşteptare a împlinirii gândului. — *(S, 160)*

Ideile clare şi distincte nu se pot aplica realităţilor umane, care sunt doar nuanţe dinamice (*esprit de finesse*). — *(S, 161)*

De la teoria platonică a lui Platon la *ideo-logia* (ideologie). Ditamai deriziunea! — *(S, 161)*

Lumea, sora mea! — *(S, 161)*

Proba morţii: credinţa, familia, neamul, demnitatea şi, poate, filozofia pot transcende moartea.
În vremurile noi, ele au fost transformate din scop în sine în mijloc, au fost *folosite*. — *(S, 161)*

A trăi după program: „acum fac asta…, pe urmă fac asta…“, viaţă *prinsă* în prezent şi viitor, fără trecut, hotărâtă de împrejurări din afară şi dinăuntru, în care niciodată nu *aştepţi* gândurile să vină: pe ele, independente, nu te „laşi“. — *(S, 161–162)*

Un text literar se imaginează, unul ştiinţific se raţionează, cel filozofic se *gândeşte*. Dar nu toate chiar aşa de categoric. — *(S, 162)*

Nu numai sportivii cu zecile de mii de spectatori microbişti, ci şi savanţii, de la matematicieni–fizicieni până la sociologi–politologi, se *joacă* fiecare cu jucăria lui, importantă, toţi încă neajunşi la maturitatea lumii. — *(S, 162)*

Maturizarea e în bună parte o luptă între învăţ şi dezvăţ. — *(S, 162)*

Orice „trebuie“ este şi o subjugare a prezent–viitorului de către trecut. — *(S, 162)*

De ce mai degrabă criticăm decât lăudăm, mai degrabă condamnăm decât iertăm, mai degrabă urâm decât iubim şi mai uşor suntem răi decât buni? — *(S, 163)*

Victoria şi ţelul puterii este transformarea ei în *centru*. — *(S, 163)*

Clipele alese în care şi Shakespeare pare grandilocvent. — *(S, 163)*

Pentru deştepţi, trecutul e necesar ca lecţie de modestie. — *(S, 163)*

Manipulaţi de Istorie. — *(S, 163)*

Un nou cu cât e mai nou, mai revoluţionar astăzi, cu atât e mai învechit mâine. — *(S, 163)*

Puterea este o fabrică de duşmani şi de ingraţi. — *(S, 164)*

Hiperdocţii şi semidocţii se întâlnesc în livresc. — *(S, 164)*

Gândirea nu *operează* logic, fiindcă ideile ne *vin* (mărul lui Newton). — *(S, 164)*

Toţi cultivăm aceeaşi grădină. Numai că unii plantează cartofi, alţii ceapă, alţii trandafiri. Şi asta iese. — *(S, 164)*

„Cultura“ contemporană este trecerea de la natură la grădină. — *(S, 164)*

Ce se ia spaţiului revine timpului şi invers. — *(S, 164)*

Principial, orice idee e minoră, fiindcă ne vine de undeva şi are consecinţe. — *(S, 165)*

De ce ne simţim importanţi când înţelegem ceva sau când ne exprimăm? — *(S, 166)*

Filozofii cu sosuri şi filozofii fără sosuri. — *(S, 168)*

Cică trecem printr-o perioadă de tranziţie. Dar care perioadă n-a fost de

tranziţie? Stabilitatea e doar constanta care acoperă o tranziţie. — *(S, 168)*

Nu-i de mirare, dar e ciudat cât de mult şi cât de puţin seamănă acum Bucureştiul cu bucureştenii. — *(S, 169)*

Viaţa ca:
– o povară (amărâţii şi obidiţii);
– o sarcină (*eine Aufgabe*);
– un izvor de plăceri;
– un destin;
– o rutină;
– o bucurie simplă;
– o întrebare;
– un *mixtum compositum*. — *(S, 169)*

Ce ţi se întâmplă ţie e o păţanie. Ce li se întâmplă altora e o „informaţie“. — *(S, 169)*

Inutilitatea, vestibulul pieirii. — *(S, 170)*

Omul şcolit are, cred, cea mai lungă perioadă de învăţare dintre animale, peste 20 de ani, ceea ce biologic nu e nimerit, fiindcă primul rezultat este că învaţă să înveţe, nu să facă, şi rămâne adesea cu pecetea asta. — *(S, 170)*

Şi gândirea are un trup. Are un cap (gândul de *căp*etenie), are o inimă (ritmul gândirii), plămâni (respiraţia ei), membre (gândirea care apucă în stânga şi în dreapta, care umblă încoace şi încolo) şi excremente. — *(S, 170)*

La bătrâneţe, fiecare seară e un mic sfârşit de lume. — *(S, 170)*

Înţelepciunea izvorăşte din întrebările *proprii*. Dar ele de unde vin? — *(S, 171)*

Cum de se reflectă în voce (ton) caracterul (aroganţa, timiditatea, dragostea, viclenia)? — *(S, 171)*

Noi ne indignăm, dar nu ne revoltăm. — *(S, 171)*

Cinstit e cel ce nu-şi face nici o idee despre sine. Ceea ce nu se poate. —

(S, 171)

Nu suntem niciodată destul de modeşti. — *(S, 172)*

Țăranii sunt grecii noştri. — *(S, 172)*

Autoritatea tradiției se hrăneşte din „timp“. În timp, ea creşte, se hrăneşte, se întăreşte, îşi creează mitul propriu, legende, devine intangibilă.

Dar tot „timpul“ e cel care o năruieşte. Devine prea autoritară, din sprijin al virtuții devine stăpânul ei, se sclerozează, degenerează, se anchilozează şi, în cele din urmă, *uită*. — *(S, 172)*

Să privim în față: în ce priveşte instituțiile valorilor, trăim într-un cimitir. Biserica, armata, justiția sunt monumente funerare. Nietzsche avea dreptate. Dar valorile înseşi? Credința, curajul, dreptatea? — *(S, 172)*

Let's face it: În ceea ce priveşte valorile, trăim într-un cimitir (Biserica, Armata). — *(MEM, 164)*

Poate suntem într-adevăr fiecare o datorie față de noi înşine. — *(S, 172)*

Fumătorii, drogații: oameni care nu *ştiu* să viseze. — *(S, 172)*

Moştenirea culturală azi: tot ce a fost cândva nu mai este azi decât cenuşă. Şi cine scormoneşte cenuşa? — *(S, 173)*

Şi Dinu N.[oica] vorbea citabil. — *(S, 173)*

Societatea occidentală e o pânză deasă, pe când cea românească e o plasă cu ochiuri mari. — *(S, 174)*

Orgoliul terminologiei ştiințifice. — *(S, 174)*

Felul ăsta bătrânesc de a vorbi, „înțelept, cu duh“, ca moşul pe prispă. — *(S, 176)*

Oare există adevăruri care depind de altceva, depind *sine qua non* de altceva? Bunăoară: adevăruri insomniace? Adevăruri propriu-zise, care nu se dezvăluie, la care nu ajungi decât singur la două noaptea?

Fiindcă sigur sunt „viziuni“ la care nu ajungi decât drogat, sunt domenii

la care hinduşii susţin că nu ajung decât după o îndelungată tehnică spirituală.

Dar *adevăruri* (iraționale)? N-ar fi „scandalos“? — *(S, 176)*

O femeie „bine“ este o femeie căreia nu-i stă bine goală. — *(S, 177)*

Şi cultura cere exactitatea ei. Un incult greşeşte citatele, încurcă tablourile şi confundă compoziţiile. Ca senilii. Doamne, iartă-ne! — *(S, 177)*

În gura semidoctului, citatul ilustru e ca pălăria prea mare a lui tată-su. — *(S, 177)*

Țara întreagă joacă *Conu' Leonida față cu reacțiunea*. — *(S, 177)*

Românii au o înclinație spre seriozitatea umorului. — *(S, 177)*

În ce sistem (structură, ordine, registru etc.) gândesc, vorbesc, scriu: în cel logic, ori în cel sintactic-gramatical, ori în cel stilistic-retoric?

Sau:

Elementele lui Euclid sunt scrise corect gramatical? Şi *Gramatica* lui e logic-corectă? Şi *Retorica* lui Aristotel e logic corectă şi gramatic corectă? — *(S, 178)*

Frica de moarte e doar frica de frică. — *(S, 178)*

La săraci, toate lucrurile sunt prețioase. — *(S, 179)*

Important este ca orice înveți, îți însuşeşti, ştii să fie (să devină) prilej de a inventa (născoci, imagina) ceva. — *(S, 179)*

Prejudecata că, dacă cineva ascunde ceva, el este („realitatea“ lui este) ceea ce ascunde. Bunăoară, tipic, Freud. — *(S, 179)*

Scrisul (şi în mare măsură şi spusul) aplatizează ceea ce comunică. De pildă: „În Mexic a avut loc un cutremur de 7 grade pe scara Richter“. Altfel spus: comunicarea aplatizează comunicatul. Comunicarea „normală“ e cu totul altceva decât ceea ce comunică. Cuvântul „groaznic“ nu e groaznic. — *(S, 179–180)*

Bătrânii sunt:
– ori un magazin de antichităţi;
– ori o fabrică (un „service“) de sfaturi;
– ori o ruină;
– ori o bază de atacuri la adresa „lumii noi“. — *(S, 180)*

Concepţiile care se mărginesc să „oglindească“, să „afle“, să „descrie“ nu conţin un „sens“. Idealul lor e *repetarea* (imaginea). Pentru ca o concepţie să dea un sens vieţii, trebuie să conţină un sens, în înţelesul de direcţie, şi un viitor, ceva nou de făcut, nu doar „oglindirea“. În primul caz, problema centrală e „adevărul“, în al doilea caz, mântuirea. — *(S, 180)*

Piramidele sunt o încercare de a învinge timpul şi de a *eterniza* moartea. Încercări de a lovi timpul cu arma morţii şi, ca orice încercare de eternizare într-o lume a vieţii, ele sunt sortite eşecului. — *(S, 181)*

„*Cartea* mare a naturii“: ce blasfemie! — *(S, 181)*

Ceea ce îl deosebeşte pe Freud de Jung e înclinaţia porno a primului. — *(S, 181)*

Oare deosebirea (mistică) dintre trup şi suflet a dus la deosebirea, în trupul nostru, a părţilor „ruşinoase“? Sau ce atunci? Mirosul? Sexul (erosul)? — *(S, 181)*

Noi credem că onestitatea e nepoata naivităţii. — *(S, 182)*

De aproape 70 de ani „acasă“-ul meu e filozofia (metafizica). — *(S, 182)*

Iubesc tot mai mult vegetaţia, îndeosebi copacii. Iar ca împlinire a acestei iubiri: pădurea, cu sentimentul admiraţiei.
E o extindere a iubirii în domeniul iubirii, mai precis în domeniul similarităţii cu omul, de la animale la plante. — *(S, 182)*

Viaţa e un bun de consumaţie care se consumă singur şi asta e tot ce avem. (Vezi şi Shakespeare, *Hamlet*, IV, 4: *To fust in us unused*, „Să mucezească-n noi nefolosit“. – Aici Hamlet se referă la *god-like reason*, la cugetul divin sădit în noi.) — *(S, 182)*

Seriozitatea chelilor, gravă. — *(S, 182)*

Păcatele erotice: adulter, incest, masturbație, homosexualitate. — *(S, 184)*

Este valul un eveniment? — *(S, 191)*

Referitor la ruptura dintre omul „cult“ şi omul obişnuit. Aproape tot din ce este azi cultură este inaccesibil omului obişnuit: ştiința (specializată şi matematizată – electronizată), pictura, sculptura, muzica etc. De ce? — *(S, 191)*

Viața este cel mai primejdios joc, fiindcă este o luptă neştiută pentru ce este mai prețios: propria ființă. — *(S, 191)*

Ce este actorul? *Cine* este el? — *(S, 191)*

În gândire tot mai debusolați, *în vorbire* (scriere) tot mai între noi (mai formali), *în ce facem* tot mai distructivi. — *(S, 191)*

Superlativul
– cei 3: Eliade etc. [Ionesco, Cioran]
– campionii sportivi
– verbal [cel mai…, cea mai…]
Superlativul ascunde in-continuitatea. — *(S, 192)*

Ce ne învață efectul Ebert–Meumann („Învățarea pentru o anumită dată duce la uitare după acea dată“)? — *(S, 192)*

Dispariția performanței individuale, a personalităților şi a cultului lor, în favoarea colectivului ca muncă şi a sistemului ca închegare a cunoaşterii, realizabil prin „progres“. Dispariția „eroului“ (Carlyle), a metafizicianului, a marelui poet, pictor etc., pe scurt a omului-pildă şi *excepție*. A rămas doar în unele sporturi şi în vedetism. — *(S, 193)*

De ce se evoluează de la simplu la complex, de la amorf la diferențiat, de la inferior la superior? E chiar aşa de de-la-sine-înțeles? — *(S, 193)*

Nu întotdeauna e bine să crezi că ai dreptate să ai dreptate. — *(S, 193)*

Suntem *imunizaţi* la comunism. — *(S, 195)*

Humanitas (humanus) – umanitate, omenie, blândeţe, politeţe, fineţe. Seneca: *adversus minores humanitas*, „bunătate faţă de cei mici“. Dar şi „învăţătură“, „învăţat“ (*humanus*) – Cicero. — *(S, 195)*

Senilitatea: s-ajungi ca pericolul de a trăi să fie mai mare decât pericolul de a muri. — *(S, 195)*

Moartea care ridiculizează tot ce ai „realizat“ în credinţa că *este ceva*. — *(S, 195)*

Heidegger are doar *begrifflich* (conceptual) dreptate cu *Sein zum Tode* (faptul-de-a-fi-întru-moarte). În realitate, tinerii nu „real-izează“ moartea, de aceea sunt gata să moară pentru te miri ce (sunt „disponibili“ pentru moarte) şi, uneori, se sinucid. — *(S, 195–196)*

Profesor – latinescul *professor, -oris*, de la *profiteor, profiteri, professus sum* (deponent) = a declara, a mărturisi, de la *fateor, fateri, fassus sum* (din *gr.*), a mărturisi, *a face cunoscut*, a face să se vadă. — *(S, 196)*

Orice progres tehnic implică şi o pierdere care trebuie, la rândul ei, gândită, măcar cântărind profitul şi pierderea. — *(S, 199)*

Vorbirea e totdeauna însufleţită, scrisul e incorporat. — *(S, 200)*

Paronomază – figură retorică prin care se unesc cuvinte apropiate ca sunet, dar diferite ca sens. Exemple: *amantes sunt amentes* („cei ce iubesc înfocat sunt nebuni“), *qui s’excuse s’accuse* („cine se scuză se acuză“). — *(S, 203)*

Uneori ai impresia că politologii fac prognoze numai ca să li se poată ulterior dovedi incompetenţa. — *(S, 204)*

Şestov aminteşte că la Schopenhauer curajul e o virtute empirică şi „o virtute de subofiţer“. — *(S, 204)*

A vedea în ceva altceva şi a face din ceva altceva. Ăsta este un tipar de gândire care se regăseşte în:

– gândirea mitică;
– gândirea magică;
– „scenariomania“ în politică şi în istorie;
– artele plastice. — *(S, 206)*

Encratism – în greacă, *enkratés* (de la *en*, „în“, şi *krátos*, „forţă, putere“) a evoluat de la sensul „care are puterea în sine însuşi“, deci „puternic, viguros“, la „stăpân pe sine“ (vezi Platon, *Phaidros* 256 b, *enkratós heautoú*, „stăpân pe sine“, apoi la Xenophon, *Mem.* 1, 2, 1, *enkratés gastrós kai pótou*, „moderat, stăpân pe pofta de mâncare şi băutură“). Cuvântul „encratism“ capătă mai târziu coloratură ecleziastică şi denumeşte secta care predică abţinerea de la căsătorie şi condamnă consumarea cărnii şi băutul vinului. — *(S, 206–207)*

A vorbi şi *a face*, în politică. — *(S, 212)*

Cum se dobândeşte concizia? — *(S, 212)*

Implicaţia contrafactuală: „implicaţia al cărei antecedent este o presupunere inversă stării de fapt“ (*Dicţionar de logică*). Este „ce-ar fi fost, dacă ar fi fost“. — *(S, 221)*

De ce numai în văz şi auz am opere de artă (culturale), şi nu şi în miros şi gust? De ce numai prin culori, forme, tonuri, cuvinte? — *(S, 222)*

Montaigne: *Plustôt la tête bien faite, que bien pleine* („Mai degrabă un cap bine alcătuit decât un cap bine umplut“). — *(S, 224)*

Omul îşi face sieşi rău în mod natural. — *(S, 226)*

Răul social: mizeria, violenţa şi perfidia. — *(S, 226)*

Omul e animalul care vrea să schimbe lumea. — *(S, 227)*

„A vorbi clar înseamnă a vorbi în aşa fel încât cuvintele să nu conteze“ (Karl Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*). — *(S, 228)*

Câştig şi pierdere. Ce se câştigă sare-n ochi, ce se pierde se uită. — *(S, 235)*

Problemă: de ce „după“ (*hýsteron*) e mai „deştept“, mai „ajuns“ decât „înainte“ (*próteron*), iar la moderni se merge până la descalificarea şi anularea lui „înainte“? — *(S, 236)*

„Destinul“ – este el oare doar rezultatul întâlnirii geneticului cu împrejurările? — *(S, 239)*

Neologismul: o plombă a limbajului. — *(S, 239)*

A fi liber înseamnă a nu avea „program“. — *(S, 239)*

Cutia Pandorii, cutia candorii, cutia putorii. — *(S, 239)*

Tradițiile sunt deprinderile societății. — *(S, 240)*

În vremurile de demult, toate aveau un sens: viața–moartea, mâncarea, somnul, locuința, drumul (călătoria), cununia, proprietatea. Desacralizarea continuă de 2 000 de ani a golit toate sensurile şi trăim o şi într-o *sinnloses Leben*, într-o „viață lipsită de sens“. — *(S, 240)*

Larvă – nimfă – adult. Insectele care trec prin aceste trei stadii (de ex. lepidopterele, dipterele) au o *holometabolă*, „o transformare completă“. — *(S, 240)*

Adevăr şi temporalitate. Modelul conservatorismului este un trecut care nu trece: dăinuirea, stabilitatea. — *(S, 241)*

Ştiutorii ca grup social: preoții în vechiul Egipt, şcolile eline, mănăstirile şi universitățile medievale, apoi universitățile. Ştiutorii sunt altfel şi au alt-fel decât ceilalți. — *(S, 241)*

Fiecare om obişnuit are nevoie de o anumită cantitate de vorbire, fără de care e nevorbit, cum poate fi nemâncat, nedormit etc. Nevorbitul se exprimă stilistic autist, pleonastic sau incontinent. Fireşte, sunt însă şi limbuți ori laconici din fire. — *(S, 241)*

Copacii, pădurea, care trăiesc *încet*. — *(S, 241)*

Orice „trebuie“ este şi o sub-jugare a prezent-viitorului de către trecut. —

(S, 241)

Revoluția aduce sus o ceată de cinici, arivişti şi isterici. — *(S, 241)*

După codul bunelor maniere spirituale nu e de ajuns să fii tolerant cu părerile altora, ci şi modest cu părerile tale, dar nu din vârful buzelor („eu cred că…“, „după părerea mea…“), ci în sinea ta, fiindcă ai învățat din propriile erori că greşeşti şi, mai mult, fiindcă ai ajuns la maturitatea spirituală în care ştii că toate „părerile“, „concepțiile“ sunt derizorii. — *(S, 241–242)*

Viața e un joc pe viață şi pe moarte, în care, la sfârşit, credem că ştim ce-ar fi trebuit să facem. — *(S, 242)*

Un parlament în care e reprezentat tot regnul animal, de la amoebă la cimpanzeu, şi în care vârfurile sunt buvarzi şi pecuşeți. — *(S, 242)*

„Într-o vreme foarte grea nimeni nu e vinovat“ (Shakespeare). — *(S, 244)*

Metánoia = schimbarea modului de gândire. — *(S, 244)*

Disciplina este arta de a stăpâni şi, poate, şi de a fi stăpânit. — *(S, 244)*

Să înveți să citeşti *întâi* ochii, ochii animalelor (îndeosebi ai câinilor) şi ochii oamenilor. — *(S, 244)*

Lapidarii, florarii şi bestiarii. — *(S, 244)*

Temporalitatea noastră prinsă într-o ciclicitate ca într-o capcană, uitătoare de moarte. — *(S, 244)*

Unii suntem despărțiți de moarte printr-un zid înalt şi gros de beton, alții, printr-unul jos de nuiele. Cioran era despărțit de moarte doar printr-un perete de sticlă. — *(S, 244)*

Noi cunoaştem oamenii din față (80%) şi din profil 10%, nu din spate. — *(S, 246)*

Evoluția proastă: „sunt mai deştept“ devine uşor „sunt cel mai deştept“, apoi „sunt singurul deştept“, care devine „deci am statut de dominator“.

Apoi devin insuportabil. — *(S, 247)*

Nu poți schimba limitarea limitatului. — *(S, 247)*

Nec sutor ultra crepidam – nu (eşti) pantofar dincolo de pantof (talpă). Adică „cizmarul nu trebuie să judece mai presus de pantoful pe care îl face“. — *(S, 247)*

Pasionant ca scobitul în nas. — *(S, 248)*

Grav ca toți chelii – toți chelii sunt frustrați de lipsa părului, au un complex de inferioritate, deci *trebuie* să se restabilizeze: să *nege realitatea* în sensul de „dacă asta e realitatea, atunci nu e bună“ şi să se *afirme*, să fie luați în serios, fiindcă sunt ei serioşi (pe când eu, de pildă, vreau să fiu luat în serios tocmai fiindcă glumesc). — *(S, 249)*

Semnul e unitatea *semiotică*, fraza e unitatea *semantică*. — *(S, 249)*

Muzica clasică e făcută pentru sentimente, cea modernă, pentru mişcări (ritm). De ce? — *(S, 249)*

Nimium altercando veritas amittitur, „dezbătând prea mult, adevărul se îndepărtează“ – vorba de duh a lui Publilius Syrus (Macrobiu, *Saturnaliile*, cartea a doua, cap. VII). — *(S, 249)*

Şi *a locui* este o artă. (Oameni intimidați de casa lor.) — *(S, 250)*

Câtă bucurie că lumea e geografică, şi nu geometrică! — *(S, 250)*

Spațiul nu e numai ceva ce *există*, ci şi ceva ce se creează: spațiul îmbufnării (al certaților), nonspațiul iubirii etc. — *(S, 250)*

Generalizările pripite ale secolului XIX. — *(S, 251)*

Amintirile sunt un fel de moarte *à rebours*, într-o viață *deschisă* (încă), ceea ce nu numai că ne sugerează un bilanț, dar închide într-un întreg viața noastră, în *ceva* constituit (la fel ca un scaun, o masă) pe care-l putem contempla (şi ar trebui să-l contemplăm), ca să putem gândi un viitor salvator sau măcar onest. — *(S, 251)*

Ce facem cu deşeurile? Exterior (fizic) şi interior (spiritual). — *(S, 251)*

Românii se critică cu o aroganță occidentală, care aici e de prost gust. — *(S, 251)*

Cu fiecare zi, cu fiecare ceas, cu fiecare clipă îți trăieşti din viață, iar viața e tot ce ai. Adevărul îngrozitor deci că totul e absolut derizoriu, că viața *se consumă*. — *(S, 251)*

Iubirea plantelor – copacii. — *(S, 252)*

Cuvinte ce implică extremism: a se târî, noroi, explozie, prăbuşire, catastrofă, exces, naufragiu, paradis (toate din Cioran). Deci: funcția de extremism a cuvintelor. — *(S, 252)*

Orarele, programele etc. – marea capacitate de modelare a timpului. — *(S, 252)*

Comunismul e o minciună, democrația e un neadevăr. — *(S, 253)*

Necunoscutul e ceea ce face din lume un partener acceptabil. — *(S, 253)*

Titluri care spun:
– mai mult decât textul;
– mai puțin decât textul;
– altceva decât textul. — *(S, 253)*

Românul, oscilând între suboccidental şi imitator (mim) al Occidentului. — *(S, 253)*

Unii sunt considerați deştepți pentru iuțeala minții (fac rapid calcule aritmetice în cap), alții pentru iuțeala înțelegerii (pricep repede ceva nou), alții pentru adaptabilitatea lor la nou etc. — *(S, 253)*

O pisică tristă şi perfidă. — *(S, 253)*

Fosta actualitate. — *(S, 253)*

De unde şi de ce *tobă* de carte? — *(S, 254)*

Înainte de a-ţi publica scrisul trebuie să te gândeşti la tagma în care intri şi la reacţia ei, nu să te superi după aceea. — *(S, 254)*

Să trăiesc în ritmul fenomenelor naturii, adică tot atât de lent ca asfinţitul, înserarea, care se întâmplă şi nu se întâmplă, adică se petrec. — *(S, 254)*

Şi dacă n-ar fi necunoscutul? Cum ar arăta o lume total cunoscută? Şi cum am fi noi, cei din ea? Sau „despre funcţia necunoscutului“. — *(S, 254)*

Realitatea?! — *(S, 254)*

Imaginaţia
Până unde? Cât de liberă? Imaginea ne-bună. — *(S, 255)*

A întreba bine este a întreba absurd. Restul sunt întrebări în mediocritate (în detaliu). — *(S, 256)*

În lumea noastră moartea întrerupe o repetiţie. — *(S, 256)*

Toate femeile încărcate cu sacoşe seamănă între ele. — *(S, 256)*

Ce este maturizarea la om? Experienţa transformată în capital propriu? — *(S, 256)*

Oamenii fără vicii nu au nici imaginaţie. Sau au doar una imaginată. — *(S, 256)*

Omul cinstit: se îmbracă prost şi vorbeşte fără metafore şi analogii. — *(S, 257)*

Exclamare şi exclamică. — *(S, 257)*

Bătrâneţe: vârsta în care cealaltă mânecă devine o problemă. — *(S, 258)*

Eşecul marilor reuşite: Turnul Babel, „Titanic“, energia (bomba) atomică şi, poate, izgonirea din rai. — *(S, 258)*

„Familiarul“ este o cunoaştere permanent reînnoită. — *(S, 258)*

Seriozitatea e o exigenţă din afară, nu o trăsătură de caracter: dacă vrei să faci, să realizezi cutare lucru, trebuie să fii serios. Numai prostul e serios

din fire. — *(S, 258)*

De secole, englezii simt o plăcere să-i nedumerească pe continentali, iar continentalii să fie nedumeriți de englezi. — *(S, 258)*

De unde ne vine plăcerea de a ne întreba:
– reminiscență din prima copilărie?
– mulţumirea că e calea spre răspuns?
– satisfacția că întrebarea e deja jumătate de răspuns?
– satisfacția nedumeririi? — *(S, 258)*

Plăcerea întrebărilor, a stării de întrebare şi persistența ei culturală. Cultura occidentală e una a întrebărilor şi răspunsurilor (catehismică), nu una a învățăturilor. Socrate. — *(S, 261)*

Norii, bolile seninului. — *(S, 258)*

Poți să priveşti orice: cum se repară un gard, o maşină, cum apune soarele, traficul unei străzi, un tablou, o femeie, un animal – şi atunci „a privi“ şi „a te uita“ devin deosebite prin gradul de contemplare, mai mare în cazul privitului. — *(S, 259)*

Ninsoarea e un eveniment-spectacol. — *(S, 259)*

Bunele maniere ale cuvintelor. — *(S, 260)*

Legendele, miturile sunt frunzele de toamnă ale istoriei, înainte de omătul uitării. — *(S, 260)*

Pe *întuneric* am viață interioară. — *(S, 260)*

Am ales să rămân un mic şoarece, ca să nu cresc şi s-ajung şobolan. — *(S, 260)*

Lumea merge înainte înfricoşător de „fără mine“. — *(S, 260)*

Pe undeva, toate grijile, necazurile, bolile noastre sunt la fel prin efectul ce-l produc asupra noastră. Ele au ceva comun *în noi*. — *(S, 260)*

Vocația luptei şi a suferinței pentru creştinism a pierit din virtuțile

înalţilor noştri prelaţi. Dar calendarul ortodox e plin de martiri, mucenici etc., e un calendar al suferinţei, al durerii. — *(S, 260)*

Papiotele au scos din uz mosoarele. — *(S, 261)*

Natura nu are evenimente *datate* prin natura lor, ca istoria, politica etc. Pare fals, deoarece cataclismele, cutremurele, catastrofele naturale sunt şi ele datate de către oameni. Totuşi, parcă ar fi ceva adevărat în gândul acesta. — *(S, 261)*

Limba străină e un „bun“ (ca o bibliotecă, o casetă audio). Limba maternă e o identitate. — *(S, 261)*

În cele mai multe dialoguri la TV e ca în poveşti: vorbeşte iepuraşul cu bursucul, albina cu florile sau leul cu animalele. Cel mai des însă vorbeşte lupul cu vulpea şi boii între ei. — *(S, 262)*

50 de ani de nemulţumiri şi ură contează, nu? — *(S, 262)*

Sinceritatea umileşte. — *(S, 263)*

Ştiinţele progresează în deducţii şi consecinţe, nu în principii şi axiome. — *(S, 263)*

Deseori uităm că democraţia este o posibilitate, nu o realitate. — *(S, 263)*

[Notaţie de telespectator]
Toţi liliputanii ăştia… — *(S, 263)*

Dialogabilul este unul gata să-şi piardă adevărurile, nu şi convingerile/mentalităţile. — *(S, 263)*

În general, umaniştii văd în toate cele mai mult decât sunt, pe când „exacţii“ văd mai puţin (doar măsurabilul, cantitativul). — *(S, 263)*

Cine, din noi, e jignit când suntem jigniţi? — *(S, 264)*

Câte posibilităţi de realizare are o posibilitate? — *(S, 264)*

Dictatura politică (totalitară) zămisleşte o societate apolitică. — *(S, 264)*

Analogia dintre raţiunea simplificată comunistă (utilizabilă ca armă) explicatoare a Istoriei şi reducţionismul de orice tip.

(Să-mi clarific: reducţie şi simplificare.) — *(S, 264)*

Ce *acoperă* timpul măsurat şi ce descoperă? — *(S, 264)*

Realitatea ştiinţifică: a doua realitate. — *(S, 264)*

Nu oricine citeşte Aristotel stă de vorbă cu el. — *(S, 264)*

Sunt la vârsta la care se moare, nu se trăieşte. — *(S, 264)*

Transhumarea din realitate în interpretare. — *(S, 264)*

De studiat şi gândit cum se împacă cele două căi ştiute şi practicate pentru a ajunge „sus“:

– calea sârguinţei, a stăruinţei, a perseverenţei, a jertfei; calea ascetică;

– a înzestrării „naturale“, a înnăscutului, a hărăzitului, a genialului, a „alesului“. — *(S, 264–265)*

Partir, c’est mourir un peu et s’énerver beaucoup. — (S, 265)

Seara se lasă frumos pe încredinţarea mea că nu ştiu să scriu (scriu sec, scheletic) şi pe un suflet plin de bucuria că sunt atâtea probleme la care trebuie să te gândeşti şi care stau aici, la îndemâna noastră, ca soarele, ca pomii. — *(MEM, 98)*

Spre spital, în tramvai, singurătatea oamenilor. Închişi fiecare în preocuparea lui, lumea dinafară se perindă ne-simţită şi stau în carapacea lor ca printr-un consens că aşa trebuie să fie. O zvăpăială de tineri sau o discuţie distonează, nu se cuvine, stăm toţi ca în biserica singurătăţii.

În sala de aşteptare la Sanda T., trei oameni în vârstă. Fiecare are nervozităţi în mână; bat toba, zvâcnesc sau tremură. Ce iese din ei pe acolo?

Obrazul acela complicat de om bătrân, pe care nu-l cunoaştem, nu ştim să-l cunoaştem, fiindcă ne împiedică eticheta de „bătrân“. A îmbătrâni, printre altele, este şi a intra în lumea bătrânilor, a-i deosebi, a-i învăţa, a simţi că există. — *(MEM, 99)*

E izbitor cum unii oameni seamănă cu câinii, alţii cu pisicile. E destul să vezi un câine de pripas sau să te gândeşti la o pisică în lesă, ca să înţelegi ce firi deosebite sunt. D-apoi cu cei ce seamănă cu porcii, cu bufniţele, cu iepurii? D-apoi cu cei ce nu seamănă fizic, dar îi simţi că sunt ca şerpii, ca lupii, ca florile? — *(MEM, 99)*

Ieri după-amiază, plimbare cu D. la Băneasa. E frumos, dar nu mă satisface, mă trimite cu gândul şi dorul la pădurea adevărată, adică la pădurea care *este*. Băneasa e deja de mult un obiect al bucureşteanului, e imaginea pădurii, nu o pădure.

Acum vreo treizeci de ani ştiam deja că omul a transformat natura în obiect turistic. Aici nu vreau să teoretizez, scriu doar ce-am simţit. Băneasa nu miroase a pădure, nu e prin copaci vântul pădurii, nu e tăcerea ei, nu te cuprinde, nu te simţi copil în basm, nu-ţi vine să tot mergi, să mergi în adâncul ei, n-ai freamătul uşor de teamă de jivine – n-are „măreţie“. Nu fiindcă e mică, nu fiindcă se aud zgomote de maşini, glasuri – ci fiindcă precumpănitor e omul care vine la ea, ca bărbaţii la curve. Băneasa e o pădure prostituată. – Dar e pădurea ce o avem, e destul ca să ne aducem aminte, să ştim iar ce e pădurea. — *(MEM, 100–101)*

Să înlocuiesc orele timpului cu orele zilei şi nopţii. În locul sinistrelor 8, 9, 10.25, 12 etc. să învăţ zorii, dimineaţa, amurgul, înserarea, noaptea dintâi, noaptea grea şi moartea nopţii. Adică să trăiesc cu ceea ce trăieşte sau chiar numai se întâmplă. Nu fiindcă e 17.20 se lasă seara, ci se lasă seara şi, dacă mă prostesc, e 17.20. Viaţa în timpul măsurat al ornicului e tot aşa înlocuire de realitate ca şi cuvintele şi scrisul alfabetic. — *(MEM, 101–102)*

Partea proastă în cele sexuale este că înainte şi atunci ţii în braţe un trup şi o plăcere, dar după aceea rămâi cu un om pe braţe. — *(MEM, 105)*

A murit Jean-Paul Sartre: un oportunist ratat, care a confundat moda cu istoria, jurnalismul cu filozofia şi literatura cu politica într-un *imbroglio* care-l face unul dintre cei mai de seamă reprezentanţi ai spiritului francez postbelic. — *(MEM, 105)*

Bătrânețea este vârsta la care dificultățile nu se mai transformă în incitații pentru rezolvarea unor probleme, cu setea de experiență, ci în obstacole ce riscă să epuizeze ultimele resurse. — *(MEM, 107)*

În ce ne priveşte, ştim înainte de toate *că* suntem şi abia apoi ştim (de ştim) *cum* suntem. În ce-i priveşte pe ceilalți, ştim înainte de toate cum sunt şi abia apoi ştim (niciodată la fel ca la noi) că sunt. Ordinea aceasta ne înrâureşte mult mai mult decât credem. Eu cel puțin aş câştiga mult dacă m-aş putea vedea cum îi văd pe ceilalți, adică dacă m-aş vedea întâi cum sunt. Dar asta e doar o veleitate, fiindcă nu poți scăpa de tirania *existenței* tale decât prin rol. — *(MEM, 109)*

Cei mai mulți oameni confundă „nu am nimic să-mi reproşez“ cu „nu vreau să-mi reproşez nimic“. — *(MEM, 113)*

Nu trăim conştient decât sfârşiturile de capitole ale vieții noastre, mai niciodată începuturile. Cum la „mica publicitate“ nu se dau decât decesele, nu şi naşterile. — *(MEM, 114)*

Timpul e mai înrudit cu rațiunea decât spațiul. — *(MEM, 114)*

Într-o dispută de idei, totdeauna altceva e mai important. — *(MEM, 114)*

Bătrânețea nestimată a început odată cu credința în progres. — *(MEM, 115)*

Succesul dă siguranță (autoîncredere) şi insuccesul dă nesiguranță (neîncredere în sine). Suita de succese dă aplomb, suita de insuccese dă şovăială.

Aplombul dă tupeu şi credința că şi insuccesul e doar obstacol şi că sfârşitul e tot succesul.

Şovăiala dă timiditate şi credința că succesul e suspect şi sfârşitul e tot insuccesul. — *(MEM, 116)*

Nenorocirea noastră prezentă este că nimic – începând cu ştiința – nu mai e pe măsura existenței omului. — *(MEM, 118)*

Dincolo de 60-65 de ani, moartea e un colocatar. Ca şi cum ai întâlni-o la baie, la bucătărie, ai auzi zgomotele din odaia-i, ai şti când intră şi iese pe

uşă.

Sau ca o otravă, arsenic de pildă, servită în doze mici. Ici te surprinzi că uiți neverosimil ceva, că nu mai auzi ca-nainte, că oftezi la anumite mişcări, colo vezi în oglindă răvăşeala obrazului după somn, îmbătrânirea celor apropiați – toate le vezi ca *semne* ale iremediabilului, ceva ce nu numai că n-o să mai treacă, dar că sunt doar începuturi.

Moartea devine credibilă fiind zilnică… Nu mai e aşa-zisa problemă a morții din tinerețe, ci e moartea ta. — *(MEM, 118)*

Sunt mulțumit de vârsta asta. În tinerețe moartea e un fapt al vieții, iar la bătrânețe în viață se răsfrânge moartea. Cumpăna de acum e vremea bună. Trăieşti ceea ce trăieşti şi, totodată, lucrurile trăite se profilează pe nemărginire. Ceea ce trăieşti nu devine nimicnicie, ci viața ta se *sprijină* pe nemărginire.

Când asta te ia de pe picioare, spui: „Nu de moarte mă cutremur, ci de veşnicia ei“. Degeaba mi-am bătut mereu joc de versul acesta. E un *act* poetic să ajungi a gândi asta, adică mai acurat spus: nu din moarte izvorăşte frica, ci din nemărginitul care devine prezență.

Explicit s-ar putea spune totul în circa 20 de pagini. Dar nu e nevoie. — *(MEM, 126)*

A filozofa este a gândi despre ceea ce toată lumea ştie. — *(MEM, 134)*

Metafizica este căutarea locului de unde se vede existența. — *(MEM, 134)*

Problema e dacă marele avantaj de a trăi în vremea noastră stă în punctul de progres în care ne aflăm (zădărnicit de însuşi progresul) sau în experiența de milenii de spiritualitate de care beneficiem. — *(MEM, 136)*

Cum ar fi dacă am suprima trecutul: mormintele, cimitirul (cultul morților), aniversările, comemorările, tradiția, Istoria? — *(MEM, 140)*

Singurătatea inutilității (bătrânii). — *(MEM, 143)*

Să judeci un om e o treabă fără sfârşit, din care nu înveți altceva decât că judeci greşit. — *(MEM, 148)*

Şi ideile care vin sunt un străin care ne vizitează. — *(MEM, 148)*

Viaţa n-are sens decât dacă n-are sens. — *(MEM, 154)*

Securitatea ştiinţei şi insecuritatea moralei şi a filozofiei. Securitatea lumii fizice şi insecuritatea omului. — *(MEM, 159)*

În întrebări toţi suntem geniali; doar la răspunsuri ne răsfirăm în proşti, mediocri, deştepţi şi geniali. — *(MEM, 160)*

Alţii mor, *alţii* sunt vinovaţi, *alţii* sunt caragialeşti, *alţii* sunt proşti. — *(MEM, 163)*

Guvernările noastre merg la fel de prost ca orice întreprindere de stat. — *(MEM, 163)*

Cu toţii avem idei pe care ar trebui să le scoatem la pensie. — *(MEM, 164)*

Orice demers *critic* este cel puţin de la egal la egal, dar de obicei criticul se consideră superior criticatului. — *(MEM, 164)*

Curăţenia: trupească, a locuinţei, sufletească, spirituală. — *(MEM, 164)*

Voluptatea criticii, a denigrării, a spiritului justiţiar, asociată cu neputinţa aprecierii bune, a recunoaşterii meritelor. — *(MEM, 168)*

Privirea aceea bovină, de om care gândeşte. — *(MEM, 170)*

Parlamentul şobolanilor. — *(MEM, 170)*

Extremismul are neajunsul vecinătăţii cu ridicolul şi poartă primejdia molipsirii de la contrarul vrăjmaş.
— *(MEM, 174)*

Dubla precaritate a vieţii: că poţi muri în orice clipă şi că mori (pierzi) cu fiece clipă ceva din viaţa ta, o consumi. (Partea umbrită este, la prima, moartea, la a doua, timpul.) — *(MEM, 174)*

Agăţaţi de Dumnezeu ca de rege, de stăpân, de partid (de pildă, N.

Steinhardt). — *(MEM, 174)*

Fiecare suntem un amestec de ceea ce suntem, ce credem că suntem şi ce am vrea să fim. — *(MEM, 179)*

Cititorul tânăr citeşte cu şi din curiozitate, adultul cultivat vine la o carte cu tehnica culturii. — *(MEM, 190)*

Bătrânețea este vârsta la care dificultăţile nu mai sunt incitaţii pentru rezolvarea unor probleme în vederea acumulării de experienţă, ci obstacole ce riscă să epuizeze ultimele resurse. — *(MEM, 191)*

Înainte eram mărginaşii Europei, acum suntem mahalagiii ei. — *(MEM, 203)*

Să învăţ să detectez în fiecare caz:
– buna educaţie de bunici
– buna educaţie de părinţi
– buna educaţie de guvernante
– buna educaţie de şcoli. — *(MEM, 203)*

Emfaticul este răzbaterea în rostire a veleitarismului, iar veleitarismul este drogarea cu sine însuşi. — *(MEM, 203)*

Întrebări de copil

Lumea e foarte felurită, îndeosebi cea vie: peşti, păsări, lupi, girafe, muşte, păianjeni, tigri, şerpi etc., fiecare o bijuterie. Dar de ce aşa cum sunt? De ce numai aşa cum sunt? De ce numai atâţia câţi sunt? Sunt nesfârşit de multe, dar de ce aşa şi doar atâtea? Chiar cu imaginaţia mea pot născoci altele, de pildă animale cu şase picioare, sau, mă rog, orice alt fel de animale. Dar oare cât de alt fel de animale? — *(MEM, 204–205)*

Moştenire culturală azi: tot ce a fost înainte nu mai este astăzi decât cenuşă. Şi cine stă să scormonească cenuşa? — *(MEM, 209)*

Dialog. Cele două extreme ale sale: cei cu care nu se poate dialoga şi cei cu care – fiind de aceeaşi părere – n-ai ce dialoga. — *(MEM, 209)*

Filozofia se întemeiază pe gândirea „liberă“, care e o performanță individuală, infinită ca perspectivă de cunoaştere.

Ştiința se întemeiază pe *acțiuni*, mici şi limitate prin natura lor, şi pe acumularea lor, deci depinde de efortul multora şi de timp (de timpul acumulării). — *(MEM, 210)*

Formele elementare ale gândirii: a identifica, a deosebi, a alege. — *(MEM, 211)*

Drumul obişnuit al minții: de la ansamblu la particularitate, de la grosier la fin, de la imprecis la precis, de la echivoc la univoc, de la nou la deprindere, de la străin la obişnuit, de la sentimental la rațional. — *(MEM, 213)*

Câtă bucurie că Dumnezeu a făcut lumea geografic, şi nu geometric. — *(MEM, 214)*

Când mă trezesc, simt nevoia să merg să mă uit pe geam. E nevoia „depărtării“. — *(MEM, 216)*

Limba străină e un „bun“ (ca o casetă, o carte), limba maternă e o identitate. — *(MEM, 217)*

De ce numai rațiunea, dintre facultățile umane, este „egal împărțită“? De unde superioritatea ei şi cariera ei în Occident? De ce, în Occident, celelalte facultăți sunt urgisite?

Răspunsul „normal“ ar fi că numai prin rațiune obținem cunoaştere. — *(MEM, 219)*

Precaritatea vieții – că în orice clipă pot să mor – nu are doar sensul „rău“, ci şi unul bun: că nu ştiu când o să mor, că trăiesc suspendat, că esențial sau existențial viața este o suspensie, e trăibilă doar sub semnul suspendării. Nu e sigur că nu mor azi, dar nu e sigur nici că mor azi, e, probabilistic vorbind, jumi-juma. Dar, dacă mor, totul s-a sfârşit pentru mine. Deci miza e totală. Şi totuşi, trăiesc cu această sabie deasupra capului. Ba chiar toți trăim aşa. Ba chiar nu se poate altfel, după cum, om fiind, nu se poate să nu mori. Viața pusă tot timpul la bătaie e condiția

oricărei vietăţi. — *(MEM, 220)*

Morţii cu morţii, viii cu viii. – Bolnavii cu bolnavii, sănătoşii cu sănătoşii. – Bătrânii cu bătrânii şi tinerii cu tinerii. — *(MEM, 223)*

Ochi aţintiţi, urechi ciulite. — *(MEM, 240)*

Provincialii nu-şi pot permite luxul să spună „nu ştiu“. — *(MEM, 243)*

Până la 50 şi ceva de ani trăieşti într-o viaţă (timp) repetitivă; de abia după aceea afli că şi propria-ţi viaţă este o istorie. — *(CT, 217)*

Ceea ce face dintr-un om un filozof este necontenita prezenţă mută a problemei lumii. — *(CT, 231)*

Păcatul tinereţii este viitorul, al maturităţii – contemporaneitatea, al bătrâneţii – trecutul. — *(CT, 233)*

Viitorul cuprinde tot posibilul şi totodată nimicul. — *(CT, 236)*

Prezentul fulgerător al orgasmului este totodată zămislire a *viitorului*. — *(CT, 340)*

Orice trecut îl concepem, principial, ca neputând fi schimbat.

Trecutul este, aşadar, domeniul neschimbătorului. Orice viitor îl concepem, principial, ca putând fi în nenumărate feluri. Viitorul este, deci, domeniul nenumăratelor posibilităţi. În om, ele creează astfel o tensiune fundamentală. — *(CT, 376)*

Tristeţea consumării vieţii şi, odată cu ea, simţământul că faci parte din ceva ce-ţi scapă, poate, fără apel. — *(CT, 279)*

Trăim cu necontenita credinţă că o să trăim. Cum de e cu putinţă aşa ceva? În fiecare seară ne culcăm convinşi că o să trăim mâine. Dar şi mai şi este convingerea că o să *fie* un mâine. — *(CT, 239)*

Dictatul din somnul-trezie de după prânz

Trei oameni stau de vorbă pe lumea cealaltă. Unul spune: „Eu n-am făcut mare lucru în viaţă, dar am făcut o seamă de fapte bune.“ Al doilea spune:

„Eu n-am făcut fapte bune, dar am făcut bine lucrurile la care mă pricepeam.“ Al treilea spune: „Eu am făcut şi fapte bune, şi lucrurile la care mă pricepeam.“ Dumnezeu îi aude şi le spune: „Ce căutați voi aici? Aici nu se *judecă* ce-ați făcut. Aici îşi au locul cei care şi-au trăit viața pe care le-am dat-o şi care trebuia trăită şi prețuită doar ca un dar. Nu v-am cerut să dregeți lumea făcută de mine, nici prin fapte bune, nici prin făptuiri.“ Am întrebat cum e cu cel ce nu şi-a putut trăi viața din cauza împrejurărilor care i-au înjosit-o şi sacrificat-o –, dar n-am primit nici un răspuns. — *(MEM, 199)*